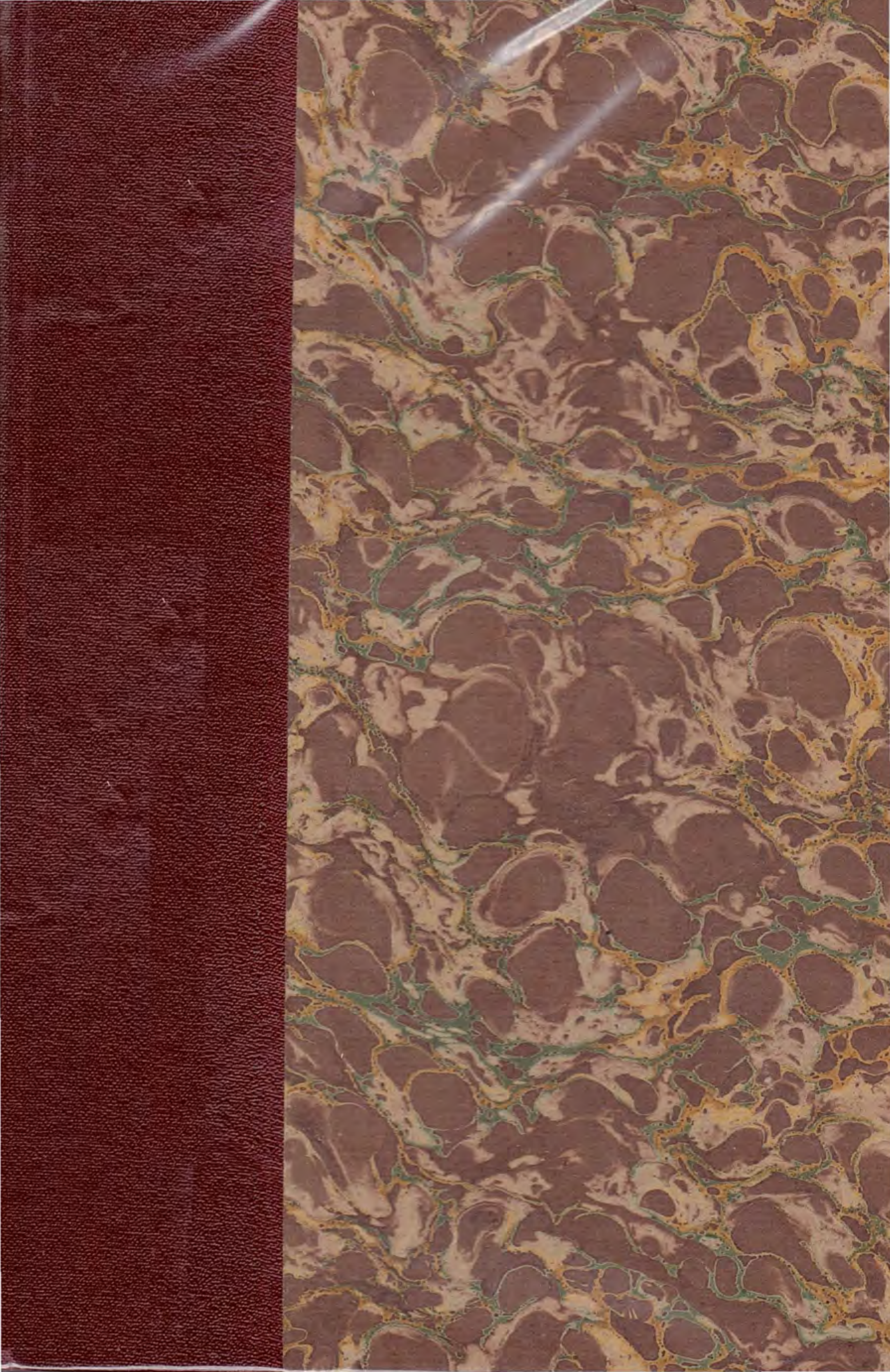


TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.



P. Paul DHORME
PROFESSEUR A L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES DE JÉRUSALEM

L'EMPLOI MÉTAPHORIQUE

DES

NOMS DE PARTIES DU CORPS

EN HÉBREU ET EN AKKADIEN

Extrait de la « Revue Biblique » 1920-1923
avec Tables

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90
1923

L'EMPLOI MÉTAPHORIQUE

DES NOMS DE PARTIES DU CORPS EN HÉBREU ET EN AKKADIEN

Le terme « akkadien » tend de plus en plus à se substituer au terme « assyrien » ou « babylonien » pour désigner la langue sémitique que parlaient les anciens habitants des rives du Tigre et de l'Euphrate. De même que les scribes distinguaient le pays de Sumer et le pays d'Akkad, ils connaissaient la langue sumérienne et la langue akkadienne (1). Dans les textes bilingues, la traduction en babylonien du texte sumérien primitif était appelée *akkadû*, c'est-à-dire « akkadienne » (2). On sait que le nom d'Akkad était primitivement un nom de ville, l'une des cités bâties par Nemrod (*Gen.* x, 10), et que cette ville n'était autre que la célèbre Agadé (3). Le nom de la ville passa à toute la région d'Akkad, la langue qu'on y parlait s'appela l'akkadien, par opposition au sumérien (4). C'est l'akkadien qui est la langue sémitique dont les deux grands rameaux furent le babylonien et l'assyrien, qui ne différaient entre eux que par de menues divergences de prononciation.

Les Hébreux, qui avaient essaimé de Chaldée au temps de Hammourabi, appartenaient au groupe amorrhéen, les *Amurrû* des inscriptions cunéiformes (5). Leur langue, qui était la même que le cananéen, avait été plus fidèle que l'akkadien à conserver les sons primitifs, et en cela elle se rapprochait davantage de l'araméen et de l'arabe. Mais le contact entre les Babyloniens et les Hébreux constaté à l'époque d'Abraham n'a pas cessé durant l'histoire du peuple de Dieu. Au retour d'Égypte, les descendants des patriarches trouvèrent, en

(1) Nous avons traité cette question dans *Les origines babyloniennes*, p. 27 ss. (*Conférences de Saint-Étienne*, 1909-1910.)

(2) *Ibid.*, p. 33 s.

(3) Pour l'équivalence *a-ga-de* = *Akkadu*, voir les passages cités dans Meissner, *Seltene assyr. Ideogramme*, n° 8878.

(4) Assurbanipal se vante de pouvoir lire à la fois le sumérien et l'akkadien (Streck, *Assurbanipal*, p. 256-257, l. 17 et n. 4).

(5) Voir notre article Hammourabi-Amraphel, dans *RB.*, 1908, p. 217 ss.

Canaan, des peuplades imprégnées de la civilisation babylonienne, dont la langue diplomatique était la langue de Babylone et dont l'écriture était l'écriture cunéiforme (1). Les vicissitudes de la politique amenèrent dans les royaumes d'Israël et de Juda les rois de l'empire d'Assyrie et ceux du second empire de Babylone. Les ambassades, les correspondances, les relations économiques, sans parler des exils et des déportations, autant de causes qui perpétuèrent entre les Juifs et les gens de langue akkadienne des rapports continus. La langue hébraïque, apparentée à l'akkadien par ses origines, en ressentit le contre-coup. Dans une étude, très sérieuse et très documentée (2), M. Zimmern a tenté de cataloguer les emprunts, certains ou probables, que l'hébreu a faits au vocabulaire akkadien. Il est très rare que des textes nouveaux n'apportent pas de nouvelles lumières sur l'étroite liaison qui a toujours existé entre l'akkadien et l'hébreu, non seulement dans le domaine de la lexicographie, mais encore dans celui du style, de la poésie, et même du rythme. Nous avons cru faire œuvre utile en étudiant l'une des parties les plus intéressantes de l'histoire du langage, ce qu'on pourrait appeler l'humanisation de la nature. C'est une loi commune que les noms des diverses parties qui composent le corps humain soient transférés aux animaux, aux végétaux, aux objets inanimés, quelquefois même à des abstractions. L'homme se projette ainsi au dehors, exactement comme lorsqu'il prête ses sentiments ou ses émotions aux êtres qui l'entourent. L'hébreu et l'akkadien marchent côte à côte dans cet emploi métaphorique des mots qui primitivement étaient appliqués à la désignation du corps de l'homme ou de l'animal. Sans doute, beaucoup de ces métaphores sont naturelles, on les retrouve non seulement dans les langues sémitiques, mais dans toutes les langues. Il est bon cependant de mettre en parallèle les expressions bibliques et celles des textes cunéiformes, ne serait-ce que pour les éclairer les unes par les autres et pour montrer le génie commun aux peuples qui en ont fait usage. M. Holma qui a traité, avec une érudition consommée, des noms de parties du corps en babylonien et en assyrien (3), n'a cité que subsidiairement les métaphores auxquelles ces noms avaient donné lieu. Il s'est abstenu, sauf pour des cas isolés, de mentionner l'usage de ces métaphores dans la Bible. Quelques faits, les plus évidents et les plus classiques, sont relevés par M. Zimmern dans le dictionnaire hébreu de Gesenius réédité par

(1) *La langue de Canaan*, dans *RB.*, 1913-1914.
(2) *Akkadische Fremdwörter*, 2ᵉ édit., 1917.
(3) *Die Namen der Körperteile im assyrisch-babylonischen*, 1911.

Buhl (1). Nous avons dû reviser chaque mot et en étudier les significations figurées aussi bien dans la littérature cunéiforme que dans l'Ancien Testament. On verra combien de passages bibliques acquièrent une saveur nouvelle quand on les compare ainsi aux passages similaires de la langue akkadienne et quand on recherche le développement du sens métaphorique dans l'une et l'autre littératures. Nous n'avons pas étendu ces recherches à l'hébreu post-biblique, à l'arabe, à l'araméen, pour ne pas déborder le champ de cette Revue. Si nous avons çà et là fait allusion à une métaphore de l'arabe ou de l'araméen, ou si nous avons cité quelque acception spéciale à l'hébreu tardif, c'est pour confirmer ou pour éclaircir la genèse et le développement de la métaphore dans les textes cunéiformes ou dans les expressions bibliques. Mettre des faits nouveaux dans des cadres anciens, c'est quelquefois briser les cadres. L'inconvénient des classifications rapides qu'on trouve dans les dictionnaires est de ne donner que l'à peu près. Il faut chercher sans cesse à acquérir la vraie valeur du mot ou de l'image. Dans l'état de nos connaissances, il est clair que la comparaison entre l'hébreu et l'akkadien fait toucher du doigt jusqu'à quel point l'imagination hébraïque l'emportait sur celle des Babyloniens et des Assyriens, race positive et réaliste. On peut citer dans la littérature cunéiforme des passages émouvants de sentiment et de chaleur, surtout lorsqu'il s'agit de psaumes ou de prières. Mais la fleur de la poésie, cette animation pittoresque de la nature, qu'on voit poindre à chaque page des livres poétiques de l'Ancien Testament, on ne l'aperçoit que rarement dans les textes de Ninive ou de Babylone. C'est plutôt dans le langage courant ou populaire qu'on retrouve les mêmes métaphores. Autant les peuples aimaient à fusionner, autant les esprits qui composèrent les Livres Saints se tinrent en garde contre la pénétration des éléments étrangers. C'est lorsque leurs idées reflètent les idées du temps qu'elles sont exprimées dans un langage où nous découvrons les mêmes images qu'en Chaldée et chez les autres peuples sémitiques. Très souvent le poète impose à la langue son propre génie et donne à la métaphore une portée que ne pouvait soupçonner le commun peuple. Il faut alors étudier l'image populaire et voir comment elle a été élevée à l'expression d'une idée plus rare ou plus saisissante. La confrontation des textes bibliques et cunéiformes permettra de ne pas laisser dans le vide ou dans le vague certains passages bibliques trop facilement traduits par les commentateurs ou témérairement corrigés par les critiques.

(1) Nous utilisons la 14ᵉ édition, 1905.

I. — LE CORPS EN GÉNÉRAL.

Avant d'étudier en détail les différentes parties du corps humain, celles qu'on peut grouper sous trois titres généraux « la tête, le tronc, les membres », il ne sera pas inutile de dire un mot des éléments qui composent ce corps et qui furent eux aussi l'occasion de métaphores dans le langage courant. Chez les Hébreux, la dignité du corps était due au fait que Dieu n'était pas seulement l'auteur du corps du premier homme, mais encore de celui de chaque individu. La formation du fœtus dans le sein de la mère était vraiment son œuvre. Job l'interpelle en ces termes :

Ne m'as-tu pas fait couler comme le lait
Et coagulé comme le fromage?
Tu me revêtis de peau et de chair,
Et tu me tissas d'os et de nerfs,
Et tu m'accordas la grâce de la vie
Et ta Providence sauvegarda mon souffle (1).

Dieu commence par donner de la consistance au sang; il couvre ensuite cette matière informe d'un vêtement de peau et de chair, puis il dispose l'armature des os et des nerfs; finalement c'est la vie symbolisée par le souffle, ce même souffle que le Créateur a insufflé dans les narines d'Adam. Non moins affirmatif sur l'intervention directe de Dieu dans la formation de l'embryon, le passage suivant des Psaumes :

Car c'est toi qui as créé mes reins,
Tu me tissais dans le ventre de ma mère,
Je te loue de ce que j'ai été si merveilleusement fait :
Tes œuvres sont merveilleuses et mon âme le sait bien!
Il ne te fut pas caché mon squelette
Quand j'étais fait dans le secret,
Brodé dans les profondeurs de la terre :
Tes yeux me virent à l'état d'embryon,
Et sur ton livre étaient tous écrits
Les jours qui étaient fixés sans personne en eux (2).

L'action de Dieu est, ici encore, comparée à celle du tisserand. La justesse de l'image n'échappe à personne. Un coup d'œil sur la peau permet d'observer les mailles du tissu de l'homme. Et si nous

(1) *Job*, x, 10-12.
(2) *Ps.* cxxxix, 13-16. Le v. 16 fait allusion au livre dans lequel sont écrits les jours des mortels. Avant même l'existence de ces derniers, leuss jours sont déjà inscrits.

ouvrons le dictionnaire de Littré, nous lisons comme définition du tissu anatomique : « parties solides du corps formées par la réunion d'éléments anatomiques enchevêtrés ou simplement juxtaposés. Tissu musculaire. Tissu fibreux ». D'autres fois, le travail de Dieu dans la confection du corps humain est assimilé au travail du potier. Le passage de Job que nous avons cité est précédé de deux vers qui font allusion à cette image :

Tes mains m'ont façonné et formé,
Rien que pour un temps, puis tu me détruiras :
Souviens-toi donc que tu m'as fait comme avec de l'argile
Et que tu me retourneras à la poussière (1).

Il y a ici une réminiscence de la tradition concernant la création du premier homme avec de la terre. Nous avons recueilli ailleurs les textes qui montrent l'existence d'une tradition similaire en Babylonie (2). Le dieu Éa « seigneur de l'humanité, dont les mains ont bâti la race humaine (3) », portait le titre de dieu potier et fournissait ainsi le pendant du dieu égyptien Khnoumou façonnant de petits bonshommes sur le tour à potier. En Israël la figure du potier fabriquant les vases d'argile fut appliquée surtout à la création par Dieu de son peuple de prédilection (4). Mais lorsque Dieu dit à Jérémie : « Avant que je te formasse dans le ventre, je te connaissais (5) », il emploie, d'après le *Qeré*, le verbe יצר qui est caractéristique de l'œuvre du potier (יוֹצֵר) et qui a été choisi pour exprimer la création de l'homme avec de la terre (6). Pour Jérémie comme pour Job, c'est Dieu qui façonne l'enfant dans le sein de la mère, de même que le potier façonne les vases d'argile. Et Job est conséquent avec lui-même quand il appelle ses membres יְצֻרַי (xvii, 7). Il recourt au participe passif du verbe יצר dont le participe actif veut dire le potier. Saint Paul est fidèle à cette image quand il emploie le mot σκεῦος « vase » pour représenter le corps humain (7).

La mère des Macchabées est parfaitement dans l'esprit traditionnel

(1) *Job*, x, 8-9. Les mots יחד סביב offrent une grosse difficulté au v. 8. La nécessité de les rattacher au 2e hémist. nous suggère de donner au mot סביב « tour » (de סבב « tourner ») le sens de « cycle, période, temps », en comparant avec דוֹר « génération » dérivé de דור « se mouvoir en rond ».
(2) *La religion assyro-babylonienne*, pp. 75 et 184.
(3) Quatrième tablette *Šurpu* (éd. Zimmern), l. 70.
(4) *Is.* xlv, 9; lxiv, 7; *Jer.* xviii, 2 ss. avec le symbole du vase brisé dans le chap. xix.
(5) *Jer.* i, 5.
(6) *Gen.* ii, 7.
(7) *I Thess.* iv, 4; *II Cor.* iv, 7.

quand elle reconnaît que ce n'est pas elle qui a formé dans son sein le corps de ses enfants : « Je ne sais comment vous êtes apparus dans mon sein, ce n'est pas moi qui vous ai fait présent de l'esprit et de la vie, ce n'est pas moi qui ai agencé la structure de chacun de vous. Or donc, le créateur du monde, celui qui a formé la genèse de l'homme et a inventé la genèse de toutes choses, vous rendra avec miséricorde et l'esprit et la vie, puisque maintenant vous vous méprisez vous-mêmes pour ses lois (1). »

Cette idée de l'intervention divine dans la formation de l'être humain après la conception n'était pas spéciale aux Hébreux. La mythologie babylonienne attribuait parfois aux dieux un rôle efficace dans cette œuvre merveilleuse. Sans insister sur les textes qui montrent la filiation divine des rois ou des simples mortels (2), il ne sera pas superflu de citer les passages qui rappellent les expressions bibliques. Par exemple, Asurbanipal est celui que les dieux « ont créé dans le cœur de sa mère pour le pastorat du pays d'Ašour (3) ». Nabuchodonosor II précise : « Après que Mardouk eut formé ma créature dans la matrice (4). » Et dans sa prière il dit à son dieu : « Moi ton prince obéissant, créature de ta main, c'est toi qui m'as créé et m'as confié la royauté sur la totalité des gens (5). » Le dieu Nabou, répondant à Asurbanipal, se sert de l'expression : « Ta forme que j'ai créée (6). » Si les dieux s'appliquaient à la formation du corps des rois dans le sein maternel, il est possible d'admettre qu'ils n'étaient pas étrangers à l'organisation du corps des autres individus. Ainsi expliquerions-nous le grand nombre de présages que les devins tiraient de l'observation des signes, des anomalies, des monstruosités que présentait le corps de l'enfant à la naissance. On y voyait la marque de la volonté divine écrite par la main des dieux sur leur ouvrage.

Le corps n'est donc pas, chez les Akkadiens et chez les Hébreux, cette « guenille » qu'on méprise et dont on voudrait se débarrasser. On avait même une certaine répugnance à le séparer de l'âme qui le vivifie. Il est notoire que les expressions employées pour le corps en

(1) *II Macc.* VII, 22-23.
(2) Cf. *La religion assyro-babylonienne*, p. 166 s. et p. 198 ss.
(3) Cylindre de Rassam, I, 5.
(4) Inscription de *East India House*, I, 24. Il semble certain que le mot *ummu* employé sans suffixe (*i-na um-mu*) a ici le sens de « matrice » plutôt que son sens ordinaire de « mère ». L'idéogramme de *ummu* « mère » est usité pour le sein maternel, la matrice : cf. DELITZSCH, *Sumerisches Glossar*, pp. 7 et 11.
(5) Même inscription, I, 61-65.
(6) CRAIG, *Religious texts*, I, pl. 5, 15 : *lân-ka ša abnû*.

général afin de le distinguer de l'âme, ont été de bonne heure réservées au cadavre. Ainsi, en hébreu, le mot גוף qui signifie actuellement « le corps » n'apparaît dans la Bible qu'au féminin גּוּפָה « cadavre ». De même גְּוִיָּה a plus souvent le sens de « cadavre » que celui de corps animé. Quant au mot גַּף il ne figure que dans l'expression בְּגַפּוֹ « avec son corps », c'est-à-dire « rien qu'avec son corps », « seul », un peu comme en anglais *by himself*. La tendance à réserver au mort le terme générique de « corps » (comparer l'anglais *corpse* pour signifier le cadavre) apparaît déjà en assyrien, où le mot *pagru* dont la signification primitive est « corps » a fini par désigner le cadavre. C'est avec ce sens qu'il a passé dans l'hébreu פֶּגֶר. Dans les listes de signes, *pagru* figure tantôt comme synonyme de *zumru* qui est le mot propre pour signifier le corps vivant, tantôt comme synonyme de *šalamtu* « cadavre » (1). Il y a là une perversion du sens original de *pagru*, car les Assyriens avaient une série de termes spécifiques pour exprimer l'idée de « cadavre ». Fait digne de remarque, ces mots sont du genre féminin comme pour marquer qu'il s'agit non plus d'un être personnel, mais d'une chose neutre et indifférente. Ainsi *mîtu* qui est simplement le féminin de *mîtu* « le mort ». L'hébreu, moins logique, gardera le masculin מֵת même quand il s'agira du cadavre d'une femme (*Gen.* XXIII, 3 ss.). Féminins encore *nabultu* « la chose détruite » (de *nabâlu* « détruire »), *nultu* « la chose couchée » (de *nâlu* « se coucher »), *šalamtu* « la chose finie » (de *šalâmu* « être achevé »), autant de synonymes pour représenter le cadavre. L'hébreu est d'accord avec l'assyrien quand il emploie le féminin נְבֵלָה qui reproduit *nabultu* (2), מַפֶּלֶת « ce qui tombe » (de נפל); enfin גּוּפָה et גְּוִיָּה (mentionnés ci-dessus), pour accentuer le caractère de faiblesse et de passivité si tristement visible dans le cadavre.

Quand les Hébreux voulaient parler du corps vivant, de celui que Dieu avait formé dans le sein maternel, le mot qu'ils employaient était בָּשָׂר « la chair ». On le distinguait de שְׁאֵר qui avait un sens moins

(1) Dans K. 4383, obv. 18-19, on trouve *pag-ru* immédiatement après *zu-um-rum* « corps », comme équivalent de BAR (*Cuneiform texts...*, XI, pl. 40). Dans AO. 3930, rev. 11, on a côte à côte *pag-rum* et *ša-lam-tum*, « cadavre », comme équivalents de KUŠ (*Revue d'Assyriologie*, VI, 1904, p. 132).
(2) Malgré les objections de Meissner (*Zeitschr. für Assyriologie*, XXVII, p. 274 ; *Orientalist. Literatur-Zeitung*, 1916, 310), nous croyons que les dérivés hébraïques נְבֵלָה « cadavre » et מַבּוּל « déluge » plaident en faveur d'une lecture *nabâlu* « détruire » plutôt que *napâlu* (qui équivaudrait à נפל).

général et qui représentait plutôt la viande, les parties charnues du corps. L'expression כָּל־בָּשָׂר « toute chair » signifiait tous les êtres humains. Pour préciser davantage on disait כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ חַיִּים « toute chair en laquelle se trouve un esprit de vie », c'est-à-dire tout être vivant (*Gen.* vi, 17; vii, 15). D'autre part, comme le principe de vie, la נֶפֶשׁ, se trouve dans le sang (1), on pouvait employer l'expression בָּשָׂר וָדָם « la chair et le sang » pour signifier tout l'homme. Un exemple caractéristique est donné dans l'Ecclésiastique (xiv, 18) : « Comme la feuille qui monte sur l'arbre verdoyant, dont l'une se flétrit tandis que l'autre croît; ainsi des générations de chair et de sang (בשר ודם), l'une périt et l'autre mûrit. » C'est l'homme mortel opposé au Dieu immortel (2). Homère se sert exactement de la même comparaison : « Telle la génération des feuilles, telle celle des hommes. Le vent fait tomber des feuilles à terre, mais la forêt verdoyante en pousse d'autres et la saison du printemps reparaît; ainsi la génération des hommes : l'une pousse, l'autre périt. » (*Il.* vi, 146-149.) Et ailleurs Apollon compare à la vie des feuilles la vie fugitive des mortels (*Il.* xxi, 463-464). On voit par là que « les générations de chair et de sang » mentionnées par le Siracide sont les mêmes que les générations des hommes du poète grec. La chair et le sang, c'est le composé humain, l'homme. Ainsi s'éclairent les passages du Nouveau Testament où sont juxtaposés la chair et le sang. Par exemple quand Notre-Seigneur répond à saint Piere : « Tu es heureux, Simon fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'a révélé, mais mon père qui est dans les cieux » (*Matt.* xvi, 17), on retrouve facilement le prototype hébraïque de la phrase : כִּי־בָשָׂר וָדָם לֹא גִלָּה־לְךָ אֶת־זֹאת (3). « La chair et le sang », c'est l'homme opposé à Dieu. Quand saint Jean parle de ceux qui sont nés « non pas du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu » (*Joh.* i, 13), le sang et la chair auraient suffi à faire comprendre qu'il s'agissait de l'homme par opposition à Dieu. La saveur hébraïque de cette expression est d'autant plus sensible que l'évangéliste recourt au pluriel αἱμάτων pour signifier le sang, ce qui est conforme à l'usage de דָּמִים au lieu de דָּם (4). Saint Paul, le disciple de Gamaliel, n'ignore pas

(1) Voir surtout *Gen.* ix, 4-5; *Lev.* xvii, 11; *Deut.* xii, 23.
(2) Dans le Talmud, le terme courant pour désigner l'homme mortel est précisément בָּשָׂר וָדָם.
(3) Nous citons l'excellente traduction du N. T. en hébreu par Franz Delitzsch.
(4) En assyrien on emploie le pluriel *dâmê* pour « le sang ».

la force de l'expression « la chair et le sang ». Il écrit aux Galates : « aussitôt je ne consultai ni la chair ni le sang » (1), en grec σαρκὶ καὶ αἵματι, équivalent exact de בָּשָׂר וָדָם, pour bien marquer que sa révélation ne vient pas de l'homme (2). De même quand il oppose l'homme spirituel et l'homme terrestre, il définit ce dernier par « la chair et le sang » (*I Cor.* xv, 50). Ici encore le grec σὰρξ καὶ αἷμα n'est qu'un reflet de בָּשָׂר וָדָם. Dans *Eph.* vi, 12, la chair et le sang ont le même sens. L'apôtre oppose l'humanité aux puissances infernales répandues dans le monde.

On voit, par ce qui précède, que le mot בָּשָׂר ne signifie pas seulement la chair, mais aussi le corps distinct du sang qui est le siège du principe de vie. Il faut noter que, dans le discours qui doit préparer les auditeurs à l'intelligence de l'Eucharistie, Notre-Seigneur parle de sa chair et de son sang (*Joh.* vi, 54 ss.), tandis que, dans l'institution du sacrement, il distingue le corps et le sang.

Nous avons attiré l'attention sur l'expression בָּשָׂר וָדָם parce qu'elle met en relief le sens exact de בָּשָׂר. La chair proprement dite était rendue par שְׁאֵר. Il nous semble que l'expression שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ (*Lev.* xviii, 6; xxv, 49; *Num.* xxvii, 11) doit se traduire littéralement par « la chair de son corps ». En akkadien, le mot « chair » était *šîru, šêru*, correspondant exactement à l'hébreu שְׁאֵר, tandis que nous n'avons pas l'équivalent de בָּשָׂר avec ce sens. Il était naturel que le mot spécifique pour signifier la chair devînt le terme usuel pour exprimer la parenté par le sang, à savoir le père, la mère, la frère, le sœur, le fils et la fille (*Lev.* xxi, 2). Primitivement c'était surtout au frère et à la sœur que cette expression était appliquée, comme on le voit clairement dans *Lev.* xviii, 12-13 et xx, 19. Et, en effet, le corps du frère ou de la sœur, fabriqué dans le même sein par le même créateur, était vraiment la chair des autres enfants. C'est dans ce sens que בָּשָׂר est employé aussi dans *Gen.* xxxvii, 27, quand les frères de Joseph se disent : כִּי אָחִינוּ בְשָׂרֵנוּ הוּא « car il est notre frère, notre chair ». Dans les autres cas où בָּשָׂר prend la nuance de parenté, il s'accole le mot עֶצֶם « os ». L'expression « l'os et la chair » de quelqu'un repésente ceux qui font partie de la même famille ou de la même tribu (*Gen.* xxix, 14; *Jud.* ix, 2; *II Sam.* v, 1; xix, 13). Il ne s'agit plus de la chair formée dans le même sein, mais d'un être

(1) *Gal.* i, 16.
(2) Voir le commentaire du P. Lagrange, *in loc.*

qui est aussi proche de l'homme que son propre corps. Loin d'être un obstacle au mariage, ce lien de parenté en est souvent la condition. C'est ainsi que Jacob épousera les filles de Laban, après que celui-ci lui aura dit : « Vraiment tu es mon os et ma chair » (*Gen.* XXIX, 14). L'origine du mariage est même étroitement associée à cette expression. Quand le premier homme s'éveille du sommeil mystérieux durant lequel fut créée la première femme, il s'écrie : « Cette fois, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair, on l'appellera femme (אִשָּׁה) parce qu'elle a été prise de l'homme (אִישׁ); c'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère et adhérera à sa femme et ils deviendront une seule chair » (*Gen.* II, 23-24). Si la chair et le sang, comme nous l'avons vu, désignent l'homme tout entier, les os et la chair constituent le corps. Ainsi lorsque Satan désire frapper Job de la plante des pieds au sommet de la tête, il dit à Iahvé : « Étends donc ta main et frappe son os et sa chair » (*Job,* II, 5), c'est-à-dire : « frappe-le dans son corps ».

Nous avons pu, sans sortir du domaine matériel, étudier les nuances du mot בָּשָׂר. Plus général que שְׁאֵר « la chair » proprement dite, il s'adjoint le mot דָּם « le sang », siège du principe de vie, pour désigner le composé humain, ou bien il suit le mot עֶצֶם « l'os », pour représenter le corps. L'emploi de שְׁאֵר pour la parenté utérine ou de עֶצֶם וּבָשָׂר pour les liens de famille et de tribu ne constitue pas une métaphore proprement dite. Par contre, nous entrons dans les significations métaphoriques, lorsque nous recourons à עֶצֶם « l'os » pour exprimer l'essence d'une chose et sa nature intime, par exemple dans la formule courante עֶצֶם הַיּוֹם « l'os du jour » pour signifier « le propre jour » ou dans la comparaison כְּעֶצֶם הַשָּׁמַיִם « comme l'os du ciel » pour signifier « comme le ciel lui-même » (*Ex.* XXIV, 10). L'os est, dans le corps, la partie cachée, par opposition à בָּשָׂר qui en est la partie visible. Quand on dit דָּבְקָה עַצְמִי לִבְשָׂרִי « mon os a adhéré à ma chair » (*Ps.* CII, 6), on veut montrer que les os deviennent visibles à travers la chair : c'est l'effet de la douleur qui dessèche le corps. Métaphorique également l'usage du mot דָּם « le sang » dans l'expression דַּם עֲנָבִים « le sang des raisins » (*Gen.* XLIX, 11) ou דַּם־עֵנָב « le sang du raisin » (*Deut.* XXXII, 14; *Sir.* XXXIX, 26) pour signifier le jus de la treille, le vin.

En assyrien, le corps se disait *zumru,* la chair *šîru* ou *šêru* (= שְׁאֵר), l'os *iṣmu* (dans *eṣenṣêri* pour *eṣem-ṣêri* « os du dos », épine dorsale), au féminin *eṣimtu* (1), au pluriel *iṣmâte* (cf. עֶצֶם, עַצְמוֹת). Il semble que *zumru* s'oppose à *šêru* exactement comme בָּשָׂר à שְׁאֵר. Ainsi, dans l'épopée de Gilgamès (tabl. IX, col. II, 14), l'homme-scorpion, apercevant Gilgamès, crie à sa femme : *ša illikannaši šir ilâni zumuršu* « celui qui vient vers nous, son corps est de la chair des dieux ». L'idéogramme courant de *zumru* est celui qui primitivement représente *mašku* « la peau ». En sumérien, *mašku* et *zumru* avaient la même valeur *kuš;* l'idéogramme *kuš* est expliqué successivement par *zumru* et *mašku* dans les vocabulaires bilingues (2). Il nous semble évident que le terme *zumru,* exactement comme בָּשָׂר (par opposition à עֶצֶם), désignait la partie visible du corps. Plus tard le sens de « peau » fut réservé à *mašku,* celui de « corps » à *zumru.* Le même phénomène s'est produit en hébreu, où le mot בָּשָׂר qui fut d'abord employé pour « la peau », comme en fait foi l'arabe بَشَر « peau », fut ensuite appliqué au corps et à la chair, tandis que le mot עוֹר était réservé à la peau. Le mot *šîru* « la chair » avait son idéogramme spécial, qui était usité comme déterminatif devant les noms de parties du corps (3). De même que l'hébreu שְׁאֵר on employait parfois *šîru* « la chair » dans le sens de la parenté la plus proche, mais principalement en parlant des enfants. Ainsi dans une prière on trouve *uṣur šêriia* « garde ma chair », parallèle à *kinni pir'iia* « affermis ma progéniture (4) ». Que *šêru* signifie bien, dans ce cas, la descendance directe, c'est ce que prouve l'usage de *šêršu* « sa chair » entre *bîtu ṣit libbi* « la maison, celle qui sort du cœur » c'est-à-dire « la famille en ligne directe », et *dâmušu* « son sang » dans le sens de « ses enfants (5) ». Ce mot *dâmu* « sang » est donné ailleurs comme synonyme de *mâru* « enfant (6) ». Nous ne nous étonnons pas de cette figure qui consiste à prendre la cause pour l'effet, « le sang » pour l'enfant dont il est sorti. L'apostrophe « mon sang » pour « mon fils » nous est devenue familière. Les Hébreux n'ont pas l'air d'avoir donné ce sens au mot דָּם. Ajoutons que parmi les synonymes du mot *mâru* se trouve le mot *šerru* (qui est le terme propre pour désigner le petit enfant) et que *šerru* est un syno-

(1) Cf. 38.130, rev. II, 10 (dans *Cuneiform texts...,* XII, pl. 13) et UNGNAD, *Babylonische Briefe,* n° 89, ll. 18-19.
(2) Cf. DELITZSCH, *Sumeriches Glossar,* p. 129.
(3) Idéogramme *uzu :* cf. DELITZSCH, *ibid.,* pp. 55 et 275.
(4) VR. 34, III, 47.
(5) Cf. les dictionnaires au mot *šêru.*
(6) Cf. DELITZSCH, *Assyr. Handwörterbuch,* p. 390.

nyme de *bišru* (1). Peut-être faut-il voir dans ce *bišru* une survivance de la racine à laquelle appartient בָּשָׂר. Le sens primitif aurait disparu pour céder la place au sens dérivé « enfant ».

Nous avons vu que la métaphore proprement dite ne commençait, en hébreu, que dans l'usage de עֶצֶם « l'os » pour signifier l'essence d'une chose, la chose elle-même, ou dans la belle image qui considère le vin comme le sang, דָּם, de la grappe de raisins. Les Akkadiens n'ont pas attribué la signification d' « essence intime » à *iṣmu, iṣimtu,* pas plus qu'à l'idéogramme *gir-pad-du* (var. *gir-pad-da*) dont on ignore la valeur sémitique, mais qui est généralement usité pour représenter les os. Par contre, il existe un mot *ramânu, ramênu, ramnu,* que l'on place devant les pronoms suffixes pour signifier « moi-même, toi-même, etc... ». On n'a pu encore lui trouver une étymologie satisfaisante, car il est propre à l'akkadien. Or, il représentait primitivement une partie de la structure corporelle. Il figure, en effet, après *dâmu* « sang » et avant *pagru* « corps », *šalamtu* « cadavre » dans un vocabulaire babylonien du Louvre (2). D'autre part, son idéogramme, avec la valeur *ni,* correspond en même temps à *puluḫtu* « éclat terrifiant, majesté », *emûqu* « puissance », *zumru* « corps » (3). Il semble que cette juxtaposition des termes abstraits « majesté » et « puissance » avec *ramânu* et *zumru* postule pour ces derniers un sens analogue à celui de « personne, personnalité ». On comprend que *zumru* « le corps » ait pu avoir ce sens, puisqu'on le rencontre pour l'hébreu בָּשָׂר (*Lev.* xiii, 18). Enfin, *ramânu* figure, dans des présages tirés de l'enfantement, à la suite de *šîru* « chair » et avec une signification analogue : *duppa ša ramânišu* « la tablette de son *ramânu* » vient immédiatement après *duppa ša šîri* « la tablette de la chair (4) ». Je me demande si le sens primitif de *ramânu* n'était pas l'ossature et s'il ne dérive pas de la racine גרם (d'où l'hébreu גֶּרֶם « os » et l'araméen גרמא). La première syllabe serait tombée après l'allongement de la racine par la terminaison *ânu.* On rejoindrait ainsi l'araméen גַּרְמָא « os » dans le sens de l'hébreu עֶצֶם pour exprimer l'essence d'une chose et surtout la tournure גַּרְמֵיהּ « ses os » pour rendre le pronom réfléchi « soi-même ». Nous aurions dans *ramânišu* l'exact équivalent de גַּרְמֵיהּ. Quant à דָּם « sang » employé

(1) Delitzsch, *op. cit.*, p. 190.
(2) AO. 3930, revers, ll. 10-11 (*Revue d'Assyriologie*, vi, 1909, p. 132).
(3) D. T. 40, rev. col. II, 25 ss. (*Cuneiform texts...*, XI, pl. 31).
(4) *Cuneiform texts...*, XXVIII, pl. 1, ll. 15-16.

métaphoriquement pour peindre le jus du raisin, le vin, nous savons que les Akkadiens ont donné un sens similaire au mot *dâmu.* Il faut remarquer que pour eux la vigne était l'arbre de vie, comme en fait foi l'idéogramme *geštin* « arbre de vie » (1). Pour désigner le vin, en assyrien *karânu,* on recourait au même idéogramme *geštin,* ou bien on disait *kaš-geštin,* c'est-à-dire « la boisson fermentée » (*kaš* = *šikaru,* שֵׁכָר, σίκερα, *sicera*) de la vigne. Or, cet idéogramme composé était usité, avec la seule valeur phonétique *kurun* (d'où l'akkadien *kurunnu* « vin mélangé de sésame »), pour représenter successivement les mots *kurunnu, šikaru, sîbu* (diminutif de *sabû* « vin capiteux », סֹבֶא), *karânu* et *dâmu* (2). Il est évident que *dâmu* « le sang » est ici l'équivalent du jus de la vigne sous ses divers aspects. Dans une autre liste, l'idéogramme de « pot » est envisagé, par métonymie (le contenant pour le contenu), comme susceptible de la valeur phonétique *kurun.* On lui donne alors comme valeurs correspondantes en akkadien : *ṭâbu* « bon » par excellence, le bon vin (יֵין הַטּוֹב de *Cant.* vii, 10), *dâmu* « le sang », *kurunnu, šikaru, karânu* (3). Ici encore *dâmu* est le sang de la grappe, le vin.

Si le vin est le sang de la vigne, le sang pourrra être assimilé au vin, d'autant plus facilement qu'on insistait sur la couleur rouge commune à l'un et à l'autre. Ainsi, dans *Prov.* xxiii, 31 : « Ne regarde pas le vin comme il rougeoie ! » C'est à bon escient que l'auteur se sert du verbe יִתְאַדָּם « il se fait rouge, il montre sa rougeur », car le mot אָדֹם « rouge » est spécifiquement l'épithète du sang (*Is.* lxiii, 2). La magnifique prosopopée qui ouvre le chap. lxiii d'Isaïe nous montre le vengeur qui revient d'Édom, c'est-à-dire de la rouge (אֱדֹם) en vêtements rouges. Et le prophète l'interpelle :

> Pourquoi y a-t-il du rouge sur ton habit
> Et tes vêtements sont-ils comme d'un qui foule dans le pressoir?

L'image se poursuit dans la réponse du vengeur. Il a foulé les peuples dans le pressoir et le sang a éclaboussé ses vêtements. Le sang des peuples remplace le jus de la grappe, exactement comme le jus de la vigne était comparé au sang de l'homme. Il faut relire

(1) L'idéogramme *geštin* est composé de *geš* (= *iṣu* עֵץ « arbre ») et de *tin* = *balâṭu* « vie »). C'est le même que *giš-ti* « arbre de vie » dont nous avons parlé jadis : cf. « L'arbre de vie et l'arbre de vérité » dans *RB.*, 1907, p. 272 s. L'ancienne forme du signe *tin* (= *balâṭu* « vie ») est nettement une feuille de vigne.
(2) Dans 81-4-28, recto, ll. 32-33 (Meissner, *Seltene assyr. Ideogramme,* 3508-3512).
(3) Fragment 93058, recto, II, ll. 5-9 (*Cuneiform texts...*, XII, pl. 21).

ces passages pour comprendre combien le style métaphorique était dans le goût des poètes bibliques et avec quelle suite logique ils gardaient partout à la métaphore sa signification traditionnelle. Remarquons que la couleur rouge, qui a servi de base à l'assimilation du vin au sang et du sang au vin, permettait aux Akkadiens de donner au sang vermeil le nom d'*adamatu* (racine אדם).

Parallèlement à l'emploi du sang pour peindre le jus de la vigne, nous allons rencontrer l'image de la graisse appliquée aux végétaux. Les deux sens se compénètrent dans la racine דָּשֵׁן, en arabe دَسِمَ, « être gras » (1). Le mot דֶּשֶׁן représentera la graisse des victimes ; mais l'olivier dira : « Laisserai-je ma graisse (דִּשְׁנִי) avec laquelle (2) on honore Dieu et les hommes pour aller me balancer au-dessus des arbres? » (*Jud.* IX, 9). De même חֵלֶב « la graisse », spécifiquement celle qui recouvre les entrailles, servira à désigner ce qu'il y a de gras dans le froment, à savoir la farine (3). Contentons-nous de citer le cantique de Moïse (*Deut.* XXXII, 13-14) où le mot חֵלֶב apparaît avec son sens propre et son sens figuré. Il s'agit de Dieu amenant Israël dans la terre promise : « Il l'a fait monter sur les hauteurs du pays pour qu'il mange les fruits du champ, et il lui a fait sucer le miel qui sort de la roche et l'huile qui sort du caillou de rocher, le beurre des vaches et le lait des brebis, avec la graisse (חֵלֶב) des agneaux et des béliers fils de Basan, et des boucs, avec la graisse (חֵלֶב) des reins du froment, et tu bois le sang du raisin, le vin! » C'est le génie hébraïque dans son plein. La racine חלב fournit d'abord le liquide gras par excellence le lait חָלָב, puis c'est la graisse dans son sens propre חֵלֶב, finalement cette graisse, spécifiée comme « graisse des reins », qualifie la partie grasse du froment. Et le poète, poussé par les métaphores, met en parallélisme avec la graisse du froment le sang du raisin. Cette image du sang le porte à choisir de préférence le mot חֶמֶר pour exprimer le vin, parce que l'hébreu a fusionné en une seule la racine خمر « bouillonner » (d'où خمير « vin », חֶמֶר) et la racine حمر « être rouge ». Nous avons vu plus haut le rôle joué par l'idée de rouge dans la comparaison entre le vin et le sang.

Ce passage du cantique de Moïse nous permet de passer au troisième

(1) Voir, dans les dictionnaires, les divers sens du verbe דָּשֵׁן et de l'adjectif qui lui correspond.

(2) Lire בּוֹ et non בִּי (cf. Lagrange, *in loc.*).

(3) Cf. *Ps.* LXXXI, 17; CXLVII, 14.

terme qui signifie la graisse, à savoir שֶׁמֶן. Ici שֶׁמֶן est pris dans son sens le plus fréquent « l'huile ». Mais, au verset suivant, le poète va jouer sur le mot et rendre à la racine son sens étymologique « être gras ». Il s'écrie : « Et *Iešurun* (1) est devenu gras (וַיִּשְׁמַן) et il a trépigné : tu es devenu gras (שָׁמַנְתָּ), épais, repu! Et il a rejeté Dieu son auteur et il a méprisé le rocher de son salut! » Observez que l'huile, שֶׁמֶן, coulait du caillou de rocher (צוּר) et que le peuple devenu gras (שָׁמֵן) méprise le rocher צוּר de son salut. C'est toujours la logique hébraïque dans l'usage de la métaphore. Que le sens de שֶׁמֶן fût primitivement « la graisse » et que la signification « huile » n'en soit qu'une dérivation métaphorique, un coup d'œil sur le sens propre de la racine שמן en hébreu, en arabe et en araméen, suffit à en faire la preuve. Sans parler des expressions מִשְׁתֵּה שְׁמָנִים « un banquet de graisses » (*Is.* XXV, 6) pour dire « un banquet plantureux » ou קֶרֶן בֶּן־שָׁמֶן, littéralement « une corne fils de graisse » pour dire « un sommet gras et fertile » (*Is.* V, 1), qu'il nous suffise de citer le *Ps.* CIX, 24 : « Mes genoux ont chancelé par suite du jeûne et ma chair a renié la graisse (2). »

En akkadien, le mot *šamnu* revêtait exactement les mêmes sens que l'hébreu שֶׁמֶן. On trouve des traces du sens primitif dans *šaman nûni* « graisse de poisson », *šaman šaḫî* « graisse de cochon (3) ». Son idéogramme NI, avec la valeur sumérienne *ia*, signifiait « la graisse », comme on le voit par son emploi dans les composés *ia-subur* « graisse de cochon » (4), *ia-nun* et *ia-nun-na* « beurre » (*ḫimêtu* = חֶמְאָה), *ia-áb* = *šaman arḫi* « graisse de bœuf sauvage » (5). Mais, exactement comme en hébreu, *šamnu* signifie plus souvent la graisse de l'olive ou d'une plante oléagineuse, c'est-à-dire l'huile. Les scribes connaissaient bien cette métaphore. Quand ils veulent préciser le sens d'huile pour *šamnu*, ils ont soin de recourir à l'idéogramme composé *ia-giš* (6), qui voulait dire *šaman iṣi* « graisse de l'arbre ». C'est

(1) Nom d'Israël.

(2) Le verbe כִּחֵשׁ est employé dans son sens propre, qui apparaît surtout au *pi'el* et au *nif'al*.

(3) Holma, *Körpertheile...*, p. 8, n. 2.

(4) Br. 5342 et Meissner, *Seltene assyr. Ideogramme*, 3671. Pour la lecture *subur* (var. *šubur*) du 2e idéogramme, cf. Thureau-Dangin, *Lettres et contrats...*, p. 56 et Delitzsch, *Sumer. Glossar*, p. 287. En akkadien, le terme propre pour la graisse de cochon est *ndḫu*.

(5) Cf. K. 4813, ll. 45-46 (*Cuneiform texts...*, XVII, pl. 39).

(6) Tantôt les deux signes sont séparés, tantôt ils sont fondus en un seul; mais le signe ainsi obtenu avait l'inconvénient de se confondre avec un autre de valeur toute différente.

l'inverse de la locution hébraïque עֲצֵי־שֶׁמֶן « arbres d'huile » pour signifier le bois d'olivier (*I Reg.* vi, 32).

Cet usage du mot « graisse » en parlant du corps animal ou du corps végétal va nous permettre de fixer le sens d'une racine akkadienne qui semble avoir défié les interprétations. Il existe un verbe *elêbu* qui s'emploie pour marquer la beauté, la force, la croissance des arbres (1). Il ne faut pas le confondre avec le verbe *elêpu* « lier » d'où a été tiré le mot *ulâpu* « lien » (2). La racine d'*elêbu* a donné naissance à un terme *ilîbu* qui signifie l'un des produits du dattier (3). A côté d'*ilîbu* on trouve plus fréquemment la forme *lîbu,* lue généralement *lîpu,* ce qui a détourné de la véritable étymologie. Ce mot *lîbu* a pour sens exact « la graisse de mouton », comme en fait foi l'idéogramme ordinaire *ia-udu,* c'est-à-dire *šaman immeri.* Nous sommes en présence des faits suivants : le substantif *ilîbu, lîbu,* pour exprimer « la graisse » du mouton et « le fruit » du dattier, par extension « le rejeton » de l'homme, le verbe *elêbu* se disant couramment de la croissance des arbres. Or, dans une inscription de Nabuchodonosor II, nous trouvons la phrase : *li-bu-u-a i-na šar-ru-ti li-te-el-li-bu,* c'est-à-dire : « que mes rejetons croissent en royauté ! » (4). La relation entre le mot *lîbu* (dérivé d'*ilîbu*) et le verbe *elêbu* est ici nettement marquée. Nous proposons donc de rattacher l'un et l'autre à la racine חלב « être gras » et de voir, dans *lîbu* comme dans *elêbu,* d'abord le sens propre « être ou devenir gras » en parlant de l'animal, puis le sens métaphorique en parlant des plantes. Ainsi nous retrouvons le même processus que nous avons suivi dans l'étude des mots חֵלֶב et שֶׁמֶן (*šamnu*). Ajoutons que *lîbu* est un synonyme de *ṭuḫdu* « abondance, profusion » (5). Ce mot *ṭuḫdu* est quelquefois

L'ancienne écriture distinguait parfaitement les éléments *ia* (signe NI) et *giš* : cf. Thureau-Dangin, *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme,* n°s 324 et 415.

(1) *Br.* 9137 et 14240 (cf. 7565). Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch,* p. 60.

(2) Cf. Thureau-Dangin, *Revue d'assyriologie,* xi, 1914, p. 86 s.

(3) Schorr précise trop quand il donne à *ilibu* le sens de « rameau » (*Altbabyl. Rechtsurkunden,* pp. 190 et 192). Il s'agit bien plutôt du fruit. Comparer le sens métaphorique *li-bu-u-a* « mes rejetons » dans les inscriptions néo-babyloniennes (Langdon, *Neubabyl. Königsinschriften,* p. 94, 56 ; p. 140, col. x, 17 ; p. 176, 38). L'écriture *li-i-bu-u-a* (*ibid.,* p. 120, 54) montre qu'il s'agit bien du même mot *lîbu.*

(4) Langdon, *op. laud.,* p. 190, n° 23, ii, 5-6. Naturellement nous lisons partout *lîbu et* non *lîpu.* Langdon donne au même signe *bu* la valeur *pu* dans *lîpûa* et la valeur *bu* dans *litellibû.*

(5) Lire *ṭaḫâdu, ṭuḫdu,* etc... au lieu de *daḫâdu, duḫdu,* etc... dans les dictionnaires (cf. Zimmern, *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Wissenschaft,* lviii, 1904, p. 952). Synonymie de *ṭuḫdu* (lire ainsi au lieu de *lildu* dans Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch,* p. 376) et de *lîbu* dans Meissner, *Seltene assyr. Ideogramme,* n° 3702.

exprimé par l'idéogramme *ia-udu* « graisse de mouton » ou *ga-ia* « graisse du lait ». Il nous semble évident que *ṭaḫâdu* avait comme sens primitif celui d' « être gras » et *ṭuḫdu* celui de « graisse ». Il est inutile d'insister sur le passage de ce sens à celui d'abondance (surtout en parlant des mets, de la table, des sacrifices, de la pluie). Les expressions חֵלֶב הָאָרֶץ « la graisse de la terre » pour signifier les meilleures productions du pays (*Gen.* xlv, 8), מִשְׁתֵּה שְׁמָנִים « un banquet de graisses » pour signifier un repas plantureux (*Is.* xxv, 6), la formule וְהָיָה דָשֵׁן וְשָׁמֵן « et il sera gras et onctueux » en parlant de l'aliment produit par la terre (*Is.* xxx, 23), l'image כָּל־דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ « tous les gras du pays » pour stigmatiser les riches, ceux qui s'engraissent de la sueur du peuple (*Ps.* xxii, 30), autant de jalons sur le chemin qui mène de l'idée de graisse à celle d'abondance, d'opulence, de fertilité.

Les termes courants pour signifier la peau sont עוֹר en hébreu, *mašku* en akkadien. On trouve cependant, dans ces deux langues, l'équivalent de l'arabe جِلْد « la peau, le cuir » : גֶּלֶד sous la forme גִּלְדִּי « ma peau » (*Job,* xvi, 15), *giladu* « la peau » dans deux passages cités par Holma (1). Nous avons noté déjà que l'idéogramme *kuš,* qui représente la peau, avait, à côté de sa valeur courante *mašku,* celle de *zumru* « le corps ». Le mot בָּשָׂר « chair » et « corps » s'appliquait primitivement, comme nous l'avons également signalé, à la partie visible du corps humain, c'est-à-dire à la peau : l'arabe بَشَر signifie avant tout « la peau ». L'araméen possède à côté de גלדא (= גלד) et de בסרתא (en syriaque = בשר) un troisième mot שַׁלְחָא pour exprimer la peau. C'est de ce dernier que provient שֻׁלְחָן « la table ». On devait manger primitivement sur une peau étendue par terre. Il est possible que le mot מָסָךְ « rideau », spécialement rideau du tabernacle, soit simplement la forme hébraïque de *mašak,* état construit de l'akkadien *mašku* « peau ». On remarquera que, dans l'expression פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ, les mots פרכת et מסך sont synonymes. Le second est une explication du premier. Inutile d'insister sur les nombreux idéogrammes composés dans lesquels *mašku* détermine les récipients ou objets en cuir. C'est que, en akkadien comme en hébreu, le même mot signifiait la peau ou le cuir. Il existe très peu d'exemples de l'emploi métaphorique du mot « peau » en hébreu et en akkadien. Quand Job s'écrie : « Et je m'échappe avec la peau

(1) *Körpertheile...,* p. 3.

de mes dents » (xix, 20), il emploie le mot עוֹר dans son sens propre. La peau de mes dents, c'est-à-dire rien du tout, un peu comme dans le langage trivial : « tu auras la peau ! » Les dents sont une des rares parties du corps qui ne soit pas recouverte de peau. Quand Job s'écrie : « Et derrière ma peau dont ce corps est entouré et de ma chair je verrai Dieu, lui que je verrai, moi, et que mes yeux, non ceux d'un autre, apercevront » (xix, 26-27), il considère sa peau comme un rideau (comparer le sens proposé ci-dessus pour מָסָךְ); malgré ce rideau, il pourra voir Dieu.

Avant de terminer ce chapitre sur le corps en général, nous devons nous arrêter au mot נֶפֶשׁ, en akkadien *napištu;* car ce qui rend un corps vivant, c'est la נֶפֶשׁ ou la *napištu,* c'est-à-dire l'âme. De même que l'âme vient du mot *animus* ou *anima* « souffle, esprit », en grec ἄνεμος « vent, souffle », la racine commune aux langues sémitiques *nafas* ou *nafaš* a le sens de « souffle » ou de « respiration ». C'est par la respiration que le corps vivant atteste sa vitalité. Mourir, c'est cesser de respirer. Vivre, c'est posséder le souffle que Dieu insuffle dans les narines du premier homme. L'hébreu נֶפֶשׁ est employé dans le sens de « souffle » du vivant, soit qu'il s'agisse de la respiration de l'homme, soit qu'il s'agisse de l'exhalaison de la plante, son parfum. Mais c'est plus souvent le mot רוּחַ qui est usité dans ces diverses significations. En akkadien, le mot *nipšu,* distinct de *napištu,* est usité, comme נֶפֶשׁ, pour le souffle et pour l'odeur (1). Il est possible que נֶפֶשׁ représente à la fois *nipšu* et *napištu.* En tout cas, la signification ordinaire de נֶפֶשׁ et de *napištu,* c'est l'âme, souffle vital et principe de vie.

Or, il est incontestable que, en akkadien, par une métonymie toute naturelle, le mot *napištu* a désigné l'organe par excellence d'où sort le souffle vital, le canal de la respiration, à savoir la gorge, et plus spécialement la partie visible de la gorge, le cou. Dans les textes magiques ou médicaux qui énumèrent les parties du corps atteintes par les esprits mauvais ou par les maladies, la *napištu* s'intercale volontiers entre la tête et la poitrine, tantôt avant, tantôt après le mot *kišâdu* qui désigne le cou proprement dit (2). L'expression *napišta purrû* signifie « trancher la gorge ». On connaît, d'ailleurs, des bijoux de pierre ou d'or qui étaient portés sur la *napištu,* c'est-à-dire sur la gorge (3). Ce sens matériel donné au mot *napištu* ne se retrouve-

(1) Cf. JENSEN, *Mythen und Epen,* p. 517 s.

(2) Voir les textes recueillis par Holma (*Körperteile...,* p. 41).

(3) *Ibid.*

rait-il pas dans le mot נֶפֶשׁ? Je crois qu'on peut l'établir d'une façon apodictique. Pour commencer par les textes qui ont offert le plus de difficultés aux commentateurs, que représente מַחְמַל נַפְשְׁכֶם ou מַשָּׂא נַפְשָׁם d'*Ezech.* xxiv, 21 et 25? Il est clair que מַחְמַל, synonyme de מַשָּׂא « ce qu'on porte » (de נָשָׂא « porter ») doit se rattacher à l'arabe حمل « porter ». Les deux expressions signifient tout simplement « ce qu'on porte sur la gorge », c'est-à-dire les bijoux (1). C'est l'équivalent de l'akkadien *ḫurâṣu ša pâni napšâti* « l'or qui est devant la gorge » ou *kunukku napišti* « le sceau de la gorge », c'est-à-dire le cylindre qu'on portait au cou. Quand Jonas s'écrie אֲפָפוּנִי מַיִם עַד־נֶפֶשׁ (ii, 6), il ne veut pas dire « les eaux m'ont entouré jusqu'à m'ôter la vie » (*Segond,* etc...), mais « les eaux m'ont environné jusqu'à la gorge », comme nous disons : avoir de l'eau jusqu'au cou. Quand les Israélites se plaignent de la manne, on ne comprend pas bien pourquoi ils diraient : « notre âme est sèche », mais on conçoit que cette nourriture fade et desséchée leur fasse dire נַפְשֵׁנוּ יְבֵשָׁה « notre gorge est sèche » (*Num.* xi, 6). Qu'on lise dans cet esprit le v. 8 d'*Is.* xxix : « Et ce sera comme l'affamé qui rêve et voilà qu'il mange, mais il s'éveille et sa *néféš* est vide, et comme l'assoiffé qui rêve et voilà qu'il boit, mais voici qu'il est altéré et sa *néféš* est resserrée », il est évident qu'il s'agit du famélique ou de l'assoiffé qui se réveille le gosier vide et la gorge sèche (2). Il est possible que, lorsque le psalmiste dit à Dieu : צָמְאָה לְךָ נַפְשִׁי (*Ps.* lxiii, 2), il veuille dire simplement : « Ma gorge est assoiffée de toi ! » Noter que, dans la suite du verset, il parle du désert assoiffé, sans eaux.

Nous laissons aux lexicographes le soin de multiplier les exemples. Ceux que nous avons cités prouvent l'intérêt que présente la confrontation de l'akkadien et de l'hébreu, même pour des mots dont le sens paraissait définitivement fixé.

II. — LA TÊTE.

Parmi les nombreux mots akkadiens qui correspondent à l'idéogramme *sag* « la tête » les trois premiers sont *rêšu, qaqqadu* et

(1) Inutile de forger pour מחמל un mot sumérien (dérivé de *maḫ-gal*) qui n'existerait qu'en hébreu (VAN HOONACKER, *Zeitschrift für Assyriologie,* xxviii, p. 334).

(2) Nous rattachons שׁוֹקֵקָה de la fin du verset à la racine שׁוק « être étroit », d'où le mot שׁוּק « la rue » : cf. l'assyrien *sâqu* « être étroit », d'où *sûqu* la rue et *suqaqu* « la ruelle », par opposition à *rébitu* « la place », qui équivaut à רְחֹב (de רחב « être vaste »).

muḫḫu (1). Il est facile d'y reconnaître les termes hébreux רֹאשׁ « la tête », קָדְקֹד « le crâne », מֹחַ « moelle » ou « cervelle ». De bonne heure, les Babyloniens et les Assyriens confondirent les sens de *rêšu* et de *qaqqadu* pour faire de ces deux mots de véritables synonymes avec le sens général de « tête ». Mais la distinction primitive reparaît dans l'usage ordinaire de l'idéogramme isolé *sag* pour *rêšu* et de l'idéogramme composé *sag-du* pour *qaqqadu* (2). De même, ce n'est que par extension que *muḫḫu* était représenté par l'idéogramme *sag*. Son idéogramme spécifique était *ugu* qui représente la tête surmontée d'un petit couvercle (3). L'akkadien *muḫḫu* signifiait, en effet, le crâne. On avait pris le contenant pour le contenu, le crâne pour le cerveau. Quant au sens primitif de *qaqqadu* « le sommet de la tête », si évident en hébreu מִכַּף רֶגֶל וְעַד קָדְקֹד « de la plante du pied au sommet de la tête » (4), on peut le retrouver dans l'expression fréquente *ṣalmât qaqqadi* « [les gens] noirs de tête » pour signifier les humains. Ce ne sont ni les nègres, ni les êtres obscurs (par opposition aux corps lumineux), mais simplement les hommes dont le sommet de la tête est noir à cause des cheveux (5). En hébreu comme en akkadien, la confusion tendait à s'établir entre רֹאשׁ et קָדְקֹד. Ainsi, dans la bénédiction de Jacob, le mot קָדְקֹד figure comme un synonyme de רֹאשׁ à cause du parallélisme (*Gen.* XLIX, 26), exactement comme dans la bénédiction de Moïse (*Deut.* XXXIII, 16). On a, par ailleurs, רֹאשׁ au lieu de קָדְקֹד dans l'expression מִכַּף־רֶגֶל וְעַד־רֹאשׁ d'*Is.* I, 6. Un autre mot qui pouvait devenir synonyme de רֹאשׁ était גֻּלְגֹּלֶת qui, comme קָדְקֹד, signifie le crâne. L'expression לְגֻלְגְּלֹתָם (*Num.* I, 2, 18 etc.) correspond à לְרֹאשׁ « par tête » de *Jud.* v, 30. En akkadien, l'équivalent de גלגלת était *gulgullu,* au plur. *gulgullê* et *gulgullâti* (6). C'était le crâne proprement dit, tandis que קָדְקֹד (*qaqqadu*) représentait plutôt le sommet de la tête. Nous pouvons établir ainsi les significations parallèles de l'hébreu et de l'akkadien dans le plus ancien état de

(1) Vocabulaire cité par Delitzsch, *Sumer. Glossar*, p. 230.
(2) Le signe *du* dans l'idéogramme *sag-du* n'est pas un déterminatif phonétique : cf. DELITZSCH, *ibid.*, p. 230 s.
(3) Comparer la forme archaïque de cet idéogramme (THUREAU-DANGIN, *Recherches..*, n° 270) avec celui de tête (*ibid.*, n° 191).
(4) Comparer [*ultu*] *qaqqadi-ia adi šêpâ-ia* « de ma tête à mes pieds » dans une lettre d'el-Amarna (KNUDTZON, n° 295, 9-10).
(5) Cf. l'expression קָדְקֹד שֵׂעָר « crâne de la chevelure » pour exprimer le sommet de la tête dans *Ps.* LXVIII, 22.
(6) Cf. les nombreux passages cités par Holma (*Körperteile...*, p. 11).

la langue : רֹאשׁ, *rêšu* « la tête » ; קָדְקֹד, *qaqqadu* « le sommet de la tête » ; גֻּלְגֹּלֶת, *gulgullu* « le crâne » ; מֹחַ, *muḫḫu* « le cerveau ». C'est de ces termes que nous allons étudier les sens métaphoriques.

Nous ne pouvons insister sur les expressions où רֹאשׁ et *rêšu* gardent leur sens propre, par exemple נָשָׂא רֹאשׁ « élever la tête », en akkadien *našû rêša*, ou encore הֵרִים רֹאשׁ « tenir la tête haute », en akkadien *šuqqû rêša*. Ce sont des images dans lesquelles le mot garde sa valeur primitive. L'émotion ou le sentiment correspondant à l'attitude décrite n'est attribué à la personne qu'en vertu d'un raisonnement. L'expression akkadienne, *kullu rêša* « tenir la tête droite », pour signifier « soutenir » dans le sens d' « aider » (1) ou de « servir de cautionnement » (2) est empruntée à l'action de soutenir la tête d'un malade. Après avoir déclaré qu'elle est malade d'amour, la bien-aimée du Cantique demande que sa tête soit soutenue par la main gauche du bien-aimé (*Cant.* II, 5-6). Le *mukîl rêš limuttim* « qui tient droite la tête du mal » est celui qui soutient le mal, par opposition à *mukîl rêš damiqtim* « qui tient droite la tête du bien ». Remarquons que ce sens de *kullu* (*pi'el* de כול) est encore apparent dans l'emploi du verbe hébreu כִּלְכֵּל (*pilpel* de כול) pour signifier « tenir droit, soutenir », empêcher de chanceler (dans *Ps.* LV, 23 ; CXII, 5).

On commence à s'écarter du sens propre lorsque le mot « tête » est employé dans le sens d' « individu » par opposition à la masse, exactement comme dans les formules « par tête » ou « une tête de bétail ». C'est bien ainsi qu'il faut entendre לְרֹאשׁ גֶּבֶר « par tête d'homme » dans le cantique de Débora (*Jud.* v, 30) et לְגֻלְגְּלֹתָם « suivant leurs crânes », c'est-à-dire « par tête », dans *Num.* I, 2, 18, 20, 22. En partant de cette signification, les Akkadiens finirent par donner à *rêšu* « tête » le sens d' « esclave » (3), car on comptait les esclaves par tête exactement comme le bétail. C'est ainsi que dans la phrase *atûr ana rêši* « je suis devenu *rêšu* », le mot *rêšu* est expliqué par *ardu* « esclave » (4). Idéographiquement on écrivit d'abord *sag-nita* « tête d'esclave mâle » et *sag-geme* « tête d'esclave femelle » (akkadien *amtu* = אָמָה) ou encore *sag-geme-nita* « têtes d'esclaves mâles et femelles » (pour signifier les domestiques) ; finalement l'idéogramme *sag* représenta, à lui seul, *amêlu* « homme », *abdu* « servi-

(1) Cf. Ungnad, *Babylonische Briefe*, p. 378.
(2) Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden*, p. 379. On trouve *mukîl qaqqadi* avec le sens de *mukîl rêši* (cf. MUSS-ARNOLT, p. 924).
(3) Cf. TORCZYNER, *Altbabyl. Tempelrechnungen*, p. 129.
(4) MUSS-ARNOLT, *Handwörterbuch*, p. 985.

teur », *ardu* « esclave », exactement comme le mot *rêšu* avait acquis ces différents sens (1).

La tête couronne le corps humain. Il était tout naturel de la prendre comme image de ce qui est haut, de ce qui domine ou qui s'élève. Les montagnes et les collines dressent leur tête au-dessus de la nature environnante. Ne nous étonnons donc pas si la partie la plus haute des monts est appelée la tête. Quand les eaux du déluge commencent à décroître, ce qui apparaît d'abord, ce sont « les têtes des montagnes » : נִרְאוּ רָאשֵׁי הֶהָרִים (*Gen.* viii, 5). Pour marquer la prédominance de la montagne où s'élève le temple, Isaïe la décrit se dressant « à la tête des montagnes » בְּרֹאשׁ הֶהָרִים (*Is.* ii, 2). Le sommet d'une montagne s'appelle רֹאשׁ הָהָר (*Ex.* xix, 20), d'une colline רֹאשׁ הַגִּבְעָה (*Ex.* xvii, 9), d'un refuge רֹאשׁ הַמָּעוֹז (*Jud.* vi, 26), du Carmel רֹאשׁ הַכַּרְמֶל (*I Reg.* xviii, 42). Et la montagne elle-même devient la tête qui surplombe la vallée; c'est ainsi que Samarie est la couronne qui se trouve « sur la tête de la vallée grasse » dans *Is.* xxviii, 1, 4. Assurbanipal mentionne une montagne « qui est la tête du pays de Koumourdâ » (2). C'est exactement la même image. En akkadien, nous verrons que c'est plutôt le mot « doigt » *ubânu*, qui sera usité pour indiquer le sommet d'une montagne. Mais nous trouvons *rêši û naḫli* (ראש ונחל) « tête et ravin » à la suite de *šadî û ḫurri* « montagne et anfractuosité » (3), pour signifier la cime de la montagne par opposition au creux du ravin. Une série de dieux a pour habitation « les montagnes hautes, les têtes élevées », *šadê elûti rîšân elâti* (4). Ici encore *rêšu* (ראש) exprime bien le pic montagneux. D'ailleurs, quand on voudra montrer jusqu'à quelle hauteur on élève un édifice, on dira qu'on élève « sa tête » comme celle d'une montagne *kîma šadî* (5).

C'est surtout lorsqu'il s'agit d'un monument que le mot de « tête »

(1) Pour les expressions *sag-nita, sag-geme, sag-geme-nita*, cf. Delitzsch, *Sum. Glossar*, pp. 101 et 232. Équivalences de *rêšu* avec *abdu* et *ardu* dans Muss-Arnolt, *op. cit.*, p. 985.

(2) Cylindre B, iii, 59-60. Le mot *rêš* signifie, dans ce passage, non pas *am Anfange* (Streck, p. 103), mais bien le point culminant. Le promontoire à l'embouchure du *Nahr-el-kelb* est appelé, par Salmanasar II, la montagne « qui est la tête de la mer » : III, R, V, n° 6, 22.

(3) Tablette iii de la série *šurpu*, ll. 61-62.

(4) Même série, tabl. viii, 22. La montagne qui surplombe l'Euphrate est « la tête » du fleuve : Scheil, *Annales de Tukulti-Ninip* ii, rev. 1.

(5) Dans les inscriptions néo-babyloniennes : cf. Langdon, *Neubabyl. Königsinschriften*, p. 62-63, iii, 23 s.; p. 138-139, ix, 27-28. Hammourabi élève la tête du mur de Sippar « comme une grande montagne » (King, *Hammurabi*, n° 57, i, ll. 11-14).

était usité pour en désigner le faîte. On commençait la construction par le fondement, en akkadien *išdu* dont la forme duelle *išdâ*, de beaucoup la plus usitée, indique suffisamment que le terme désignait d'abord « le fondement » de l'homme. Nous verrons plus loin que l'étymologie (1) et l'usage courant donnent bien ce sens au mot *išdu* (d'où l'hébreu יְסוֹד). On couronnait l'édifice par la tête. Quand les habitants de la terre de Sennaar veulent bâtir la tour qui perpétuera leur mémoire, ils demandent que « sa tête soit dans les cieux », וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם (*Gen.* xi, 4). C'est dans les mêmes termes que s'exprime Mardouk, quand il demande à Nabopolassar de reconstruire la tour à étages de Babel (*ziggurat Bâbili*) et qu'il lui enjoint « de fixer son fondement dans la poitrine des enfers et de faire rivaliser sa tête avec les cieux » : *išid-za ina irat kigalle ana šuršudam rêsi-ša šamâmi ana sitnuni* (2). A propos de la même tour, Nabuchodonosor II dira qu'il a mis la main « à élever sa tête pour la faire rivaliser avec les cieux » : *ana ullîm rêši-ša šamâmi ana šidanunim* (3). Le sens primitif de « tête » est encore transparent dans le récit de la construction du palais de Nabuchodonosor II. La phrase *kilîli* (*abnu*) *uknî rêšâ-ša ušalmu* se traduira par « j'ai ceint sa tête d'une couronne de lapis lazuli » (4). Le mot rare *kilîlu* est bien l'araméen כלילא, l'arabe اكليل *iklîl* « couronne, diadème ». L'ancien hébreu כָּלִיל a dû posséder ce sens et nous pouvons le retrouver dans l'expression כליל תפארת de *Sir.* xlv, 8. L'hémistiche וילבישהו כליל תפארת ne veut pas dire *et vestivit eum toto ornatu* (Peters, etc.), mais « et il l'a revêtu d'une couronne splendide » : comparer les expressions צְפִירַת תִּפְאָרָה « diadème magnifique » (*Is.* xxviii, 5) et עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת (*Is.* lxii, 3, etc.) « couronne magnifique ». La logique du langage métaphorique dans le passage de Nabuchodonosor II que nous venons de citer se retrouve dans le texte d'Isaïe où « la couronne d'orgueil » (עֲטֶרֶת גֵּאוּת), qui symbolise la ville de Samarie est représentée « sur la tête » (עַל־רֹאשׁ) qui surplombe la vallée grasse (*Is.* xxviii, 1, 4). Les termes de fonde-

(1) Étymologiquement *išdu* est le même mot que l'arabe است, *ist* « le derrière » et que l'hébreu שֵׁת avec le même sens. Par contre, l'hébreu יְסוֹד est emprunté à l'assyrien *išid* état construit de *išdu*.

(2) Langdon, *op. cit.*, p. 60-61, i, 36-39. Remarquer les adoucissements des chuintantes : *rêsi-ša* pour *rêši-ša*, *sitnuni* pour *šitnuni*, en outre *išid-za* pour *išid-sa* (remplaçant normalement *išid-ša*). Le premier phénomène se répète dans cette inscription de Nabopolassar. La lecture *išid-za* pour *išid-sa* est un archaïsme usuel dans le code de Hammourabi.

(3) Langdon, *op. cit.*, p. 146-147, ii, 8-11.

(4) *Ibid.*, p. 118-119, l. 46.

ment, tête et couronne, sont tellement naturels, quand on parle d'un édifice ou d'une ville, que nous les retrouvons dans toutes les littératures. Pour indiquer le cachet nouveau de son apologétique, Lacordaire dira : « au lieu de creuser dans les fondements de la pyramide, nous avons regardé sa tête et sa couronne » (1). La joie du psalmiste ne peut être complète que si elle est couronnée par le souvenir de Jérusalem. C'est pourquoi il s'écrie : « Si je ne fais pas monter Jérusalem sur la tête (עַל־רֹאשׁ) de ma joie » (*Ps.* CXXXVII, 6).

Les Babyloniens et les Assyriens, pour exprimer qu'un monument menace ruine, ont recours aux formules suivantes : *iqûpâ rêšâ-šu* « sa tête s'écroulait » (2), *rêšâ-šu iqdudû* « sa tête penchait » (3), *itrurâ rêšâ-šu* « sa tête chancelait (4). » Dans tous ces cas, et dans bien d'autres, c'est le duel *rêšâ* qui est usité. Holma y voit une forme analogique sur le duel *išdâ* « fondement » qui se dit primitivement du fondement de l'homme (5). Pognon y verrait plutôt une désignation « des deux os dentelés qui forment le sommet du crâne » (6). Nous croyons que ce duel *rêšâ*, qui est surtout employé pour le faîte d'un édifice, désignait avant tout « les deux têtes », c'est-à-dire les deux pylônes qui flanquent la porte principale et dominent tout le reste de la construction (7). C'est ce qu'on apercevait du plus loin, comme les tours de nos cathédrales. Serait-il trop hardi de reconnaître ce duel dans l'énigmatique הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה de *Zach.* IV, 7, très bien rendu par « pierre du faîte » de Van Hoonacker (8)? L'expression hébraïque serait un décalque de l'akkadien *aban rêšâ* pour désigner la pierre qui termine l'édifice. La pierre angulaire אֶבֶן פִּנָּה (*Job*, XXXVIII, 6) ou אֶבֶן לְפִנָּה (*Jer.* LI, 26) s'appellera « la tête de l'angle » רֹאשׁ פִּנָּה dans *Ps.* CXVIII, 22. La colonne aura tout naturellement sa tête par-dessus laquelle on place la couronne, c'est-à-dire le chapiteau. A prendre les mots dans leur sens propre on verra « les couronnes qui étaient sur la tête des colonnes » dans les כֹּתָרֹת אֲשֶׁר עַל־רֹאשׁ הָעַמּוּדִים du temple de Salomon (*I Reg.* VII, 19). Ces couronnes étaient composées de

(1) *Conférences de Notre-Dame*, année 1846, 1re confér. sur Jésus-Christ.

(2) Asurbanipal, en parlant de la muraille de Ninive (STRECK, *Assurbanipal*, II, p. 144-145, IX, 54).

(3) Nabonide, en parlant du temple de Sippar (LANGDON, *op. laud.*, p. 254-255, l. 22).

(4) Nabonide, en parlant du même temple (*ibid.*, p. 262-263, l. 17).

(5) *Körperteile...*, p. 128, n. 4.

(6) *Revue d'assyriologie*, IX, 1912, p. 127.

(7) Voir, par exemple, les reconstitutions de temples dans KOLDEWEY, *Die Tempel von Babylon...*, fig. 1, 25, 86, etc.

(8) Le ה de הָאבן aurait été ajouté lorsque הראשה, dont on avait oublié le sens primitif, fut considéré comme une apposition et non plus comme un complément.

fruits comme les grenades ou de fleurs comme les lis. La colonne primitive représentant un végétal, comme on le perçoit surtout dans les colonnes lotiformes et papyriformes des temples égyptiens, il est clair que le mot רֹאשׁ est choisi à dessein, non pas tant pour marquer le sommet de la colonne que la tête du végétal, exactement comme on disait רֹאשׁ אָמִיר « la tête de la cime » (*Is.* XVII, 6) pour le point le plus haut d'un olivier ou רֹאשׁ שִׁבֹּלֶת « la tête d'un épi » (*Job*, XXIV, 24).

Les mêmes métaphores seront employées quand on parlera des objets manufacturés. Si l'on distingue dans un monument la tête et le fondement, on distinguera la tête et les pieds d'une chaise, d'une table, d'un lit. Ici la plastique venait au secours du langage. On aimait à animer le mobilier en l'ornant d'une tête à son chevet et en le faisant reposer sur des pieds d'animaux. Un trône assyrien a son siège garni de deux têtes de bélier et repose sur des pattes de lion (1). Un autre avait ses barres supérieures terminées en forme de têtes de taureau et ses pieds étaient les sabots du même animal (2). Un trépied de bronze du musée du Louvre présente quatre têtes de béliers à son cercle supérieur, trois masques aux angles du triangle qui soutient les trois pieds sous la partie médiane; les pieds sont des sabots de bœuf (3). Le trône d'Assour-naṣir-apal portait également des têtes de béliers à l'avant de ses traverses (4). D'après ces faits il semble logique de lire רֹאשׁ עֵגֶל « tête de veau » (G προτομαὶ μόσχων) au lieu de רֹאשׁ עָגוֹל « tête ronde » dans la description de la partie supérieure du trône de Salomon (*I Reg.* X, 19). Le lit avait naturellement sa tête et ses pieds. On disait en akkadien : *ina rêš erši û šêpîti erši* « à la tête du lit et au pied du lit » (5). En hébreu, nous trouvons עַל־רֹאשׁ הַמִּטָּה « sur la tête du lit » (*Gen.* XLVII, 31). La tête d'une échelle est mentionnée dans le songe de Jacob (*Gen.* XXVIII, 12).

A plus forte raison donnera-t-on le nom de « tête » à la partie renflée qui surmonte certaines armes ou certains sceptres. Ici encore la plastique favorisait la tendance naturelle du langage. Un simple regard sur les armes qui symbolisent les dieux dans les reliefs des

(1) Reproduit dans MEISSNER, *Plastik*, fig. 193, p. 113 (*Der alte Orient*, XV, 1915, 3-4).

(2) Guide des antiquités assyriennes et babyloniennes du *British Museum*, 2e édition, p. 107, n° 239 (= n° 22.491).

(3) Description de Longpérier (dans POTTIER, *Les antiquités assyriennes*, p. 133, n° 153). Reproduction dans le même ouvrage, pl. 31. Cf. PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art*, II, p. 732.

(4) L'une de ces têtes (en bronze) est reproduite dans MEISSNER, *Plastik*, p. 113, fig. 192. Description du trône dans PERROT et CHIPIEZ, *op. cit.*, II, p. 724.

(5) MUSS-ARNOLT, *Handwörterbuch*, p. 984. Le mot *šêpîtu* est un dérivé de *šêpu* « pied » avec le sens abstrait « la région au pied de » : cf. l'opposition entre *rêšu* « tête » ou *rêšêti* « sommet » et *šêpîtu* dans THUREAU-DANGIN, *VIIIe campagne de Sargon*, p. 46, n. 1.

koudourrous (pierres-limites) fait comprendre avec quelle prédilection les Babyloniens donnaient la forme d'une tête d'animal à l'extrémité contondante de leurs massues (1). Les unes ont une tête de vautour, les autres une tête de lion, d'autres une double tête de dragon, etc... (2). N'oublions pas que la masse d'armes était à l'origine l'insigne du commandement et qu'elle a servi de type aux premiers sceptres royaux (3). Ne nous étonnons donc pas si Esther touche « la tête du sceptre » (רֹאשׁ הַשַּׁרְבִיט) du roi Assuérus (*Esth.* v, 2). Les poignards et les haches avaient aussi leur tête. Parmi les présents du roi du Mitanni Toušratta au pharaon Aménophis III figure un poignard dont « la tête » (*rêšu*), c'est-à-dire le pommeau, est en pierre précieuse (4). L'idéogramme *giš-sag-bal* a pour valeur akkadienne *qaqqad pilaqqi* « tête de hache » (5). On en arrivera à donner le nom de « tête » à l'extrémité renflée de certaines parties du corps : nous trouverons des expressions comme *rêš libbi* « tête du cœur », *rêš kabitti* « tête du foie », *qaqqad ubâni* « tête du doigt ».

Jusqu'ici nous avons examiné l'image de tête éveillant l'idée de ce qui est au sommet. C'est la hauteur qui était envisagée dans les diverses expressions que nous avons analysées. La tête de l'homme était le terme de comparaison tout naturel. Mais nous avons vu que la tête des animaux intervenait, grâce à la plastique, pour représenter le sommet de certains meubles ou de certaines armes. Or, le propre de la tête des animaux n'est pas d'être le couronnement du corps, mais simplement sa partie antérieure, ce qui est en avant. Un nouveau sens métaphorique sera attribué au mot « tête », en tant que ce mot marquera ce qui précède une série d'unités composant un véritable corps. L'origine de cette image apparaît dans *Is.* ix, 13, où le prophète déclare que « Iahvé coupera d'Israël la tête et la queue, la palme et le jonc, en un même jour ». La tête, c'est-à-dire ceux qui marchent en avant, ceux qui dirigent le peuple; la queue, c'est-à-dire ceux qui suivent, ceux qui sont à la remorque des autres. Le parallélisme absolu entre לִפְנֵיהֶם « devant eux » et בְּרֹאשָׁם « à leur tête » dans *Mich.* ii, 13, l'emploi de בְּרֹאשׁ « à la tête » pour signifier « en avant » du peuple ou de la réunion (*Deut.* xx, 9; *I Reg.* xxi, 9; *I Sam.* ix, 22), l'expression stéréotypée כֹּהֵן הָרֹאשׁ « le prêtre de la tête » par opposition à כֹּהֵן מִשְׁנֶה « le prêtre du deuxième rang » (*II Reg.* xxv, 18), autant d'indices de la signification primitive « qui se trouve en avant », c'est-à-dire « le premier ».

Par une association d'idées toute naturelle le mot ראשׁ employé comme substantif ou épithète signifiera donc « le premier, le chef », exactement comme le mot « chef » (*caput*), après avoir désigné la tête, a désigné celui qui marche en tête. La transition entre l'idée de « tête » et celle de « primauté » est visible dans *Job,* xxix, 25 : « je m'asseyais en tête et je siégeais comme un roi dans la troupe. » On voit le roi porté sur son trône à la tête de son armée. Le chef est celui qui est en avant, il est « la tête » du corps qui le suit. En akkadien, l'idéogramme *sag,* qui représente *rêšu* « la tête », pourra représenter à lui seul les mots *ašaredu* « premier » et *maḫru* « antérieur », avec leurs synonymes (1). A l'expression בְּרֹאשׁ « à la tête » dans le sens d' « avant » les autres, correspond *ina rêši* dans la phrase *ina rêši ki ulzizu-šu* « lorsqu'il l'eut placé en tête » (2). Toute une catégorie de fonctionnaires sera désignée par l'idéogramme *sag* ou par le mot *rêšu* avec le déterminatif *amêlu* « homme » devant l'idéogramme ou le mot. Ce sont « les chefs » de tel ou tel service. Celui des équipages s'appellera *rêš narkabâte* (ראשׁ המרכבה). Le roi sera « la tête » par excellence. Assurbanipal affecte de prendre le titre de *rêšu* après celui de *šangu* « prêtre » et il y accole l'épithète de *mutninnû* « suppliant » qui, dans les autres contextes, est appliquée à des mots comme *rêdû* « commandant », *rê'û* « pasteur » (3). Les eunuques qui marchent en tête des cortèges royaux immédiatement à la suite du roi ou qui sont autour de sa personne porteront le titre de *šût rêši* « ceux de la tête » (4); au singulier *ša rêši* « celui de la tête », d'où les Araméens ont tiré le nom de סְרִיסָא et les Hébreux celui de סָרִיס « eunuque ». Le רַב סָרִיס de *II Reg.* xviii, 17 et de *Jer.* xxxix, 3, 13, le רַב סָרִיסָיו de *Dan.* i, 3, ont leur prototype dans (*amêlu*) *rab ša rêš* « le grand de la tête » c'est-à-dire le premier des eunuques (5). Un texte sur lequel Jensen a attiré l'attention (6) con-

(1) Pour les koudourrous découverts à Suse, voir l'excellente description de M. de Morgan dans les *Mémoires*, i, p. 165 ss.

(2) Voir Hinke, *A new boundary stone...*, p. 78 ss.

(3) Cf. Heuzey, *Les origines orientales de l'art*, p. 190 ss.

(4) Knudtzon, *el-Amarna Tafeln*, n° 22, i, 34; ii, 17; iii, 9.

(5) Delitzsch, *Sum. Glossar*, p. 63.

(1) Outre les listes d'idéogrammes de Brünnow et de Meissner, voir les vocabulaires inédits cités dans Delitzsch, *Sum. Glossar*, pp. 230 et 232.

(2) Lettre du roi de Babylone Bournabouriaš à Aménophis IV (Knudtzon, *el-Amarna*, n° 8, 39).

(3) Voir Streck, *Assurbanipal*, pp. 64-65, ll. 94-95; 200-201, iv, 4; 300-301, 6, etc... et Muss-Arnolt, s. v. *mutninnû* (p. 624).

(4) Lire *šût rêši* le nom qu'on lisait faussement *šud-šagê*.

(5) Voir Muss-Arnolt, s. v. *ša-riš* (p. 1120).

(6) *Zeitschrift für Assyriologie*, xxiv, 1910, p. 109, n. 1.

firme à la fois la lecture et le sens de *šût rêši* « ceux de la tête » pour désigner « les eunuques » : *kîma šû-ut ri-e-ši la a-li-di ni-il-ka li-bal* « comme des eunuques qui n'engendrent pas, que ton liquide séminal se dessèche! » (1). On remarquera que même le mot *qaqqadu* (קָדְקֹד), dont nous avons constaté la synonymie avec *rêšu,* aura quelquefois le sens de « chef » après le déterminatif *amêlu* « homme ». On le trouve dans cette acception à l'époque des Sargonides (2).

On comprend de la sorte comment les Hébreux ont pu donner au mot ראש le sens de « chef », c'est-à-dire celui qui marche en tête. Les anciens de Galaad diront à Jephté : וְהָיִיתָ לָּנוּ לְרֹאשׁ « et tu seras notre tête » (*Jud.* xi, 8). Il s'agit de les conduire au combat contre les Ammonites. Jephté répond : אֶהְיֶה לָכֶם לְרֹאשׁ « je serai votre tête » (*Jud.* xi, 9). Dans *Os.* ii, 2, les royaumes de Juda et d'Israël sont entrevus comme se réunissant en un seul corps, sous un seul chef : « Les fils de Juda et les fils d'Israël s'uniront ensemble et se donneront une même tête (רֹאשׁ אֶחָד). » Ceux qui gouvernent le peuple avec Moïse sont les רָאשֵׁי עָם « têtes du peuple » (*Num.* xxv, 4; *Deut.* xxxiii, 5). Le peuple est partagé d'après les tribus. Chaque tribu aura sa tête. Moïse et Salomon réuniront les רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת « têtes des tribus » (*Num.* xxx, 2; *I Reg.* viii, 1); David sera « la tête » (ראש) des tribus d'Israël (*I Sam.* xv, 17). La tribu se divise en familles qu'on appelle בֵּית־אָבוֹת « maisons paternelles » ou simplement אָבוֹת. Elles ont aussi leurs chefs qui sont « les têtes de familles » רָאשֵׁי בֵּית־אָבוֹת ou רָאשֵׁי אָבוֹת (*Ex.* vi, 14, 25, etc...). Le père désignait le fils qui deviendrait « la tête » de la famille et ce n'était pas forcément le premier-né (*I Chr.* xxvi, 10). De l'idée de préséance on arrivait à celle de prédominance. Le chef n'était plus seulement celui qui marchait en tête, mais celui qui exerçait l'autorité. Pour dire qu'une ville était la « capitale » d'un pays on disait qu'elle en était la tête. Le livre de Josué mentionne que « jadis Haṣor était la tête de tous ces royaumes » (*Jos.* xi, 10). Isaïe joue sur ce sens du mot « tête » appliqué tantôt à un personnage, tantôt à une ville : « Car la tête d'Aram c'est Damas, et la tête de Damas c'est Reṣin..., et la tête d'Éphraïm c'est Samarie, et la tête de Samarie c'est le fils de Remaliahou » (*Is.* vii, 8-9). Enfin la tête marquera l'excellence non seu-

(1) Texte K. 2453, iii, 14 (*Cuneiform texts...,* xxiii, pl. 10). Le mot *libal* vient du verbe *abâlu* « être sec », d'où *nâbalu* « terre sèche ». Nous considérons *šût rêši* comme un pluriel (*šût* est le plur. de *ša*); *âlidi* est pour *âlidê* (au lieu d'*âlidûti*).

(2) Klauber, *Assyr. Beamtentum,* p. 41.

lement parmi les personnes, les tribus, les cités, mais encore parmi les objets inanimés. Quand Nabonide parle des temples de Babylone *É-sag-íl* et *É-zi-da,* il déclare qu' « il a introduit en eux la tête de tout ce qui est bon », c'est-à-dire les meilleures choses : *rêš mimmâ damgâ ušêrib kirib-šun* (1). Dans *Cant.* iv, 14 רָאשֵׁי בְשָׂמִים « les têtes des aromates » désigne les meilleurs parfums. Ézéchiel dira רֹאשׁ כָּל־בֹּשֶׂם « la tête de tout parfum » (xxvii, 22). Les parfums les plus exquis sont בְּשָׂמִים רֹאשׁ, c'est-à-dire ceux qui figurent en tête des autres à cause de leur excellence ou de leur prix (*Ex.* xxx, 23). Mais il faut noter que, pour signifier ce qu'il y a de meilleur, l'usage de la langue akkadienne et hébraïque recourt le plus souvent à un dérivé de *rêšu* ou de ראש. En akkadien ce sera *rêšêti,* pluriel de l'abstrait *rêštu,* en hébreu רֵאשִׁית abstrait dérivé de ראש.

Nous avons insisté sur le sens de ראש et de *rêšu* dans les expressions qui cherchent à peindre ce qui est en avant, ce qui est le premier. Il nous a semblé qu'on n'avait pas suffisamment reconnu les deux courants qui, partant du mot « tête », aboutissaient aux significations de « sommet » et de « premier ». C'est cette seconde signification qui va nous éclairer sur les nouvelles acceptions des mots ראש et *rêšu.*

D'abord ce qui est en avant dans l'espace, la première chose qu'on rencontre en s'approchant d'un endroit ou d'un édifice. Dans la relation de sa huitième campagne, Sargon mentionne la ville d'Ušqaia « la grande forteresse, tête de frontière (*rêš miṣri*) du pays d'Ourartou » (2). Le koudourrou, c'est-à-dire la pierre-limite qui signale le début d'une propriété foncière, pourra porter le nom de *rêš eqli* « tête du champ » (3). Nous avons signalé « la tête » *rêšu,* plus souvent « les deux têtes » *rêšâ,* pour le sommet d'un édifice par opposition à *išdâ* « le fondement », mais nous trouvons le même mot *rêšu* avec le sens de « façade », par opposition à *arkâti* « le derrière », dans l'expression *ina rêši û arkâti ina ṣîlê kilallân* « sur la façade et le derrière, sur les deux côtés » (4). On remarquera que les trois mots désignent des parties du corps : *rêšu* (ראש), *arkâti* (יַרְכוֹת), *ṣîlê* (צְלָעִים dans *I Reg.* vi, 34). Dans tous ces cas la tête est le point où commencent la frontière, le champ, le monument. C'est dans ce sens que l'hébreu

(1) Inscription archaïsante, i, 21 (Langdon, *op. cit.,* p. 262-263, 21).

(2) Thureau-Dangin, *VIIIe campagne de Sargon,* l. 167.

(3) Hinke, *A new boundary stone,* p. 197 et p. 305; Jastrow, *Die Religion...,* II, p. 393, n. 2.

(4) Sargon, annales de la salle xiv, l. 78 et Cylindre, l. 66.

emploiera רֹאשׁ דֶּרֶךְ « tête de route ». Dans *Ezech.* xxi, 24, on place le poteau indicateur (1) בְּרֹאשׁ דֶּרֶךְ « à la tête de la route », c'est-à-dire à son point de départ. Quand le prophète compare Jérusalem à la prostituée il lui reproche de s'établir בְּרֹאשׁ כָּל־דֶּרֶךְ « à la tête de toute route » (*Ezech.* xvi, 25, 31); c'est bien l'entrée du chemin comme on le voit par l'histoire de Thamar (*Gen.* xxxviii, 14 ss.). La Sagesse crie « à la tête des [rues] bruyantes » (*Prov.* i, 21), c'est-à-dire, d'après le parallélisme avec « aux baies des portes », à l'endroit où commencent les rues qui mènent dans la ville. Les faibles et les morts gisent בְּרֹאשׁ כָּל־חוּצוֹת « à la tête de toutes les rues » (*Is.* li, 20; *Thren.* ii, 19), c'est-à-dire aux carrefours d'où rayonnent les rues. Les rivières, ces « chemins qui marchent et qui portent où l'on veut aller » (*Pascal*), auront leur tête qui sera le point où elles commencent de couler. Hammourabi construit un mur élevé à la tête (*in rêš*) du canal « Hammourabi opulence des gens » (2). Le fleuve qui sort de l'Éden pour arroser le jardin se divise ensuite et devient « quatre têtes » : וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים (*Gen.* ii, 10). La tête désigne l'endroit d'où part chaque nouveau fleuve. En akkadien, on précisait le point précis d'où jaillit la source par la formule *rêš êni* « tête de la source », car *ênu* (עַיִן) dont nous verrons l'identité avec *ênu* « œil », représentait l'eau déjà en train de couler. L'expression a survécu dans l'arabe *ra's-el-'ain*. Le mot « tête » finissait donc par signifier l'origine. Or, en arabe, *ra's-el-mâl* « tête de l'avoir, de la fortune » représente la somme initiale, le capital (de *caput*). C'est l'exact équivalent de l'akkadien *rêš namkuri* « tête de la possession, de la propriété » écrit tantôt syllabiquement, tantôt idéographiquement *sag-nig-ga* (3). L'hébreu רֹאשׁ exprime la somme initiale dans *Lev.* v, 24, où le délinquant doit restituer « la tête » c'est-à-dire la somme volée, et y ajouter un cinquième. En akkadien la somme que touche le serviteur ou la servante à titre d'avance sur ses gages s'appelle *rêš kiṣri* « tête du salaire » (4). On en vint à donner à רֹאשׁ le sens de « somme » ou de « total » comme dans l'expression נָשָׂא רֹאשׁ « lever la tête » pour signifier « faire la somme,

(1) Le mot יָד « main » nous semble être employé dans ce passage avec le sens de la main qui indique la direction de la route.

(2) Inscription relatant la percée de ce canal (actuellement au Louvre), l. 52 ss. King, *Letters and inscriptions*, n° 95.

(3) Alternance entre *rêš namkuri* et *sag-nig-ga* dans Ungnad, *Babylon. Briefe*, n° 259, 25, 31. Cf. Torczyner, *Altbabyl. Tempelrechnungen*, p. 18.

(4) Schorr, *Altbabyl. Rechtsurkunden*, n°s 143, 12; 152, 10.

dénombrer ». A l'époque néo-babylonienne on réserva de préférence le sens de « capital » ou « somme principale » au mot *qaqqadu* (קָדְקֹד) synonyme de *rêšu*. L'expression complète était *qaqqad kaspi* « la tête de l'argent ». Elle figure dans le code de Hammourabi sous la forme *ga-ga-ad kaspim* (verso, i, 22) « le capital de l'argent » (1). L'hébreu post-biblique conserva à רֹאשׁ le sens de « capital ». La « tête » est donc la somme principale, le nombre important. Une troupe sera répartie en plusieurs « têtes », c'est-à-dire en de grosses unités. Gédéon partage ses trois cents hommes en trois têtes de chacune cent unités (*Jud.* vii, 16, 20). Abimélec, Saül, les Philistins sont fidèles à cette coutume de diviser les combattants en « trois têtes » (*Jud.* ix, 44; *I Sam.* xi, 11; xiii, 17). C'est, croyons-nous, l'idée de « somme » dérivée de celle de « capital », qui a permis au mot רֹאשׁ de représenter un groupe considérable, alors que nous l'avons vu précédemment exprimer l'unité ou l'individu.

En partant de la notion de ce qui est en avant nous sommes arrivés insensiblement à l'idée de ce qui précède dans le temps. Déjà le « capital » ou la somme initiale confinait à cette idée. L'akkadien *rêšu* et l'hébreu רֹאשׁ seront usités pour indiquer le début. Il ne s'agira plus du commencement dans l'espace, mais du commencement dans la durée. C'est dans ce sens que l'hiéroglyphe de la tête est employé, en égyptien, pour marquer le moment où commencent le jour, la décade, le mois, l'année (2). Les Sémites ont développé ce thème avec tout le luxe possible. Ici encore l'akkadien et l'hébreu marchent côte à côte. Le début de la nuit s'appellera « la tête des veilles » רֹאשׁ אַשְׁמֻרוֹת (*Thren.* ii, 19) et, comme la nuit est divisée en trois veilles, le temps qui ouvre la seconde s'appellera רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה « la tête de la veille médiane » (*Jud.* vii, 19). Les Babyloniens appelleront *rêš mûši* « tête de la nuit » le moment où la nuit commence (3) et *rêš ûmi* (רֹאשׁ הַיּוֹם) le début du jour (4). Parlant aux Hébreux des néoménies, Iahvé désigne ces fêtes sous le nom de רָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם « les têtes de vos mois » ou plutôt « vos têtes de mois » (*Num.* x, 10; xxviii, 11). Dès les temps les plus anciens, les Babyloniens emploient *rêš arḫi* « tête du mois » pour en indiquer le premier jour (5). Les Assyriens diront *qaqqad* (*ilu*) *iddiši ša arḫi* « la tête de

(1) Scheil, p. 53.

(2) Ce fait a été mis en relief par Mahler dans *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 1911, col. 145 ss.

(3) Kugler, *Sternkunde...*, i, p. 276.

(4) Jensen, *Mythen und Epen*, p. 48-49, l. 17.

(5) Schorr, *Altbabyl. Rechtsurkunden*, n° 49, 7.

la néoménie du mois » pour signifier le moment précis où il commence (1). Le premier mois de l'année est « la tête des mois » רֹאשׁ חֳדָשִׁים (*Ex.* xii, 2). Le premier jour de l'an est « la tête de l'année » רֹאשׁ הַשָּׁנָה (*Ezech.* xl, 1). La fête que les Juifs continuent de célébrer sous ce nom a son prototype dans le *rêš šatti* « tête de l'année » des Assyriens et des Babyloniens, jour où l'on célébrait la fête *zagmuku*, c'est-à-dire le nouvel an (2). Dès le temps de Hammourabi on disait *ištu rêš šatti* « depuis la tête de l'année » jusqu'à tel mois (3). Le mot *rêšu* signifia alors n'importe quel commencement dans le temps : *rêš bêlûti* « commencement de la domination », *rêš šarrûti* « commencement de la royauté » (temps qui s'écoule entre l'avènement du roi et la première année officielle qui sera le premier *palû*). Sans complément, רֹאשׁ et *rêšu* représentèrent la date la plus reculée dans le passé. A l'hébreu מֵרֹאשׁ « dès l'origine, jadis » (*Is.* xl, 21 ; xli, 26, etc.), correspond *ultu rêši* « depuis le commencement » des textes akkadiens (4). La formule מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף « du commencement à la fin » (*Eccl.* iii, 11) a pour pendant *ultu rêš adi kîti* qui donne exactement le même sens (5). De même que בָּרֹאשׁ signifiait « à la tête » d'une collectivité, on put employer בָּרֹאשׁ « à la tête » d'une série de jours, pour indiquer le premier jour ou la première fois. C'est ainsi que בָּרֹאשׁ se traduira « pour la première fois » dans *I Chron.* xvi, 7. En akkadien *šattu rêš* « l'année de la tête » sera celle qui ouvre les fastes royaux (6). La cause ou le principe précédant l'effet ou la conséquence, le mot *rêšu* put exprimer la raison d'une chose. Ainsi la phrase *rêš-su ša ana pân šarri lâ allika ibašši* « la raison pour laquelle je ne suis pas allé devant le roi est : (7) ». On s'étonne que רֹאשׁ־דְּבָרְךָ « la tête de ta parole », dans *Ps.* cxix, 160, soit interprété *die Summe deines*

(1) Johns, *Assyr. deeds and documents*, n° 53, recto 3 ; n° 57, recto 5 ; n. 105, recto 5. Cf. Jensen, *op. laud.*, p. 396.

(2) Le mot *zag-muk*, d'où est venu *zagmuku* était interprété *rêš šatti* (Meissner, *Seltene assyr. Ideogramme*, n° 4634). L'ancienne forme était *zag-mu* (Gudéa, Statue E, iii, 5, etc...).

(3) Code, rev. xxiii, 10.

(4) Par exemple Assurbanipal, cylindre de Rassam, iii, 5.

(5) *Cuneiform texts...*, xxii, pl. 29, n° 155, 16-17. Voir la tablette néo-babylonienne publiée par nous dans *Revue d'Assyriologie*, viii, 1911, p. 44, l. 23.

(6) Chronique babylonienne, iv, 34.

(7) Dans une lettre de l'époque d'Assurbanipal : cf. Klauber, *Assyr. Beamtentum*, p. 75. Figulla conteste cette interprétation (*Der Briefwechsel Bêlibni's*, p. 10). Mais le passage qu'il oppose (*ibid.*, p. 22, n° 6, l. 5), pour réclamer le sens de « dès le commencement », est totalement différent. Nous n'avons plus *rêš-su ša*, mais *ultu reš-su* « depuis son commencement ».

Wortes dans le dictionnaire de Gesenius-Buhl. L'opposition avec לְעוֹלָם du 2e hémist. suggère le sens d'origine ou de principe : « Le principe de ta parole est la vérité et tout jugement de ta justice est pour toujours ». De même, dans *Ps.* cxxxix, 17, les « têtes » des pensées de Dieu sont les principes qui les inspirent. La Sagesse existe avant que Dieu ait créé « la tête des poussières du monde » רֹאשׁ עַפְרוֹת תֵּבֵל (*Prov.* viii, 26), c'est-à-dire avant le premier des éléments qui composent le monde.

Le besoin de préciser, qui est un des facteurs les plus importants de l'évolution du langage, enleva peu à peu aux mots רֹאשׁ et *rêšu* un certain nombre de significations métaphoriques pour les réserver aux dérivés de ces mots. En hébreu, on recourut à רִאשׁוֹן « qui est à la tête » pour dire « le premier » et on en tira l'adverbe רִאשֹׁנָה « antérieurement, autrefois ». En akkadien ce fut le mot *rêštû* (dérivé de *rêštu* fém. de *rêšu*) qui prit le sens de « premier » dans le temps ou en dignité. Au mot רֵאשִׁית « commencement, prémice » correspondit *rêštu* (plur. *rîšêti*) « sommet, premier, meilleur, prémice ». Ces dérivations de רֹאשׁ et de *rêšu* font disparaître l'image primitive, exactement comme les mots chef, chapiteau, capital, capitale n'éveillent plus l'idée de « tête » *caput*.

A cause de la synonymie entre *rêšu* « tête » et *qaqqadu* « sommet de la tête », qui avait fini par s'établir en akkadien, nous avons eu l'occasion de signaler quelques emplois métaphoriques de *qaqqadu*. En hébreu קָדְקֹד, dont le sens propre est le même que celui de *qaqqadu*, était tout désigné pour signifier une éminence, une élévation. On le rencontre avec cette signification dans l'hébreu post-biblique. Nous avons vu que *qaqqadu* avait le sens de « capital ». Le crâne proprement dit גֻּלְגֹּלֶת aura le sens de « capitation ». C'est une conséquence du sens distributif qu'il revêtait dans לְגֻלְגְּלֹתָם « suivant leurs têtes » (1). Si un sommet a la forme d'un crâne on l'appellera de ce nom. C'est ainsi que le Calvaire, simplement appelé κρανίον par saint Luc, est désigné par les trois autres évangélistes sous sa forme Γολγοθα que saint Jean donne comme le nom hébraïque. C'est en réalité l'araméen גּוּלְגּוּלְתָּא correspondant à l'hébreu גֻּלְגֹּלֶת. Un récipient qui rappellera la forme d'un crâne sera, en akkadien, *gulgullu*, plur. *gulgullâti* (2).

(1) Voir ce que nous avons dit ci-dessus sur le sens distributif de רֹאשׁ et de גֻּלְגֹּלֶת.

(2) Thureau-Dangin, *VIIIe campagne de Sargon*, p. 61, n. 10. C'est dans le même sens qu'on doit interpréter l'expression *gulgullâtim lâ umalli* « je n'ai pas rempli de crânes » au bord de l'Euphrate, dans une lettre babylonienne (Holma, *Körperteile...*, p. 12). Ungnad ne donne pas de raison cogente contre cette interprétation (*Babyl. Briefe*, p. 205, n. 1).

L'arabe *djumdjumeh* « crâne » et « coupe » est en faveur de cette appellation. L'idée de « hauteur » ou plus exactement de « ce qui est au-dessus » s'est attachée, en akkadien, au mot *muḫḫu* dont nous avons vu le sens de « crâne » alors que l'hébreu gardait à מֹחַ le sens primitif de « moelle, cerveau ». L'idéogramme spécifique de *muḫḫu,* à savoir le signe *ugu,* était devenu un équivalent de la préposition *eli* (עַל) « sur ». Le mot *muḫḫu* formait avec les prépositions *ana* « à », *ina* « dans », *ištu* « de », *adi* « jusque », une série de locutions prépositives *ana muḫḫi* et *ana muḫ* « sur, au devant, au sujet de, etc... », *ina muḫḫi* et *ina muḫ* « au-dessus, au sujet de, etc... », *ištu muḫḫi* « hors de », *adi muḫḫi* « jusqu'à » etc... (1). Dans toutes ces locutions *muḫḫi* prenait la place de la préposition *eli,* de telle sorte que le mot *muḫḫi* ou *muḫ* devint synonyme d'*eli* « sur ». Un troisième synonyme était *ṣir* « sur » dérivé de *ṣîru* « le dos » que nous étudierons en son temps. Comme *eli* et *muḫḫi,* il fournit les locutions prépositives *ana ṣîri, ina ṣîri, ištu ṣîri,* etc... (2). Ce qui permet à *ṣîru* « le dos » d'avoir le même sens que *muḫḫu* « le crâne », c'est que *ṣîru* représente le dos de l'animal, tandis que *muḫḫu* est le crâne de l'homme et, par le fait même, l'un et l'autre représentent la partie la plus haute. C'est pourquoi, en parlant d'un vaisseau, on dira *muḫḫi-ša* « son crâne » pour signifier « son toit » (3), mais on connaîtra aussi l'expression *eṣen-ṣêri* « os du dos, épine dorsale » avec le même sens. Les Hébreux diront simplement « le dos » (צֹהַר, *ṣuḫru* dans el-Amarna = *ṣêru*) pour marquer le sommet de l'arche de Noé (*Gen.* VI, 16). On saisit sur le vif comment les parties du corps dérivent leur signification métaphorique tantôt du corps de l'animal, tantôt de celui de l'homme. C'est cette distinction qui nous a permis de suivre les nombreux sens qui partaient du mot « tête ».

Chez certains animaux le point culminant n'est ni la tête, ni le dos, mais bien les cornes. Ici encore nous allons avoir une série de significations métaphoriques dont l'étude attentive remédiera à la confusion qui règne dans les dictionnaires. C'est le sens propre du mot קֶרֶן (akkadien *qarnu*) qui est usité dans les passages où « la corne » est employée pour contenir l'huile des onctions royales (*I Sam.* XVI, 1, 13; *I Reg.* I, 39). Quand Gilgamès vient de tuer le taureau céleste, il

(1) Listes dans les dictionnaires. Cf. aussi le glossaire d'Ebeling à KNUDTZON, *el-Amarna Tafeln*, p. 1473 s.

(2) Devant les suffixes il est surtout usité sous la forme *ṣîrû*, l'affixe *û* remplaçant les prépositions *ana, ina, ištu*. Mais les anciens textes sont fidèles à la forme *ana ṣiri* (voir par exemple UNGNAD, *Babyl. Briefe*, p. 369).

(3) *Déluge*, l. 59.

constate que les cornes peuvent contenir 6 *kurru* (1) d'huile et il en fait présent au temple « pour les onctions de son dieu Lougalbanda » (2). On se servait de la corne comme d'un récipient non seulement pour l'huile, mais aussi pour les parfums et les fards. L'une des filles de Job s'appellera קֶרֶן הַפּוּךְ « corne du fard » (*Job*, XLII, 14). La corne du bélier servira de trompette. L'ancienne expression קֶרֶן הַיּוֹבֵל « corne de bélier » (*Jos.* VI, 5) devient simplement הַיֹּבֵל « le bélier » pour signifier la trompette jubilaire dans *Ex.* XIX, 13. Le terme consacré par la tradition hébraïque pour cette trompette est שׁוֹפָר qui est devenu le mot générique pour « trompette ». Mais on distinguait entre la trompette faite d'une corne de bélier et celle qui était faite d'une corne de bouquetin, la première servant pour le nouvel an, la seconde pour la fête des Jubilés (3). Or, le mot שׁוֹפָר peut très bien correspondre à l'akkadien *šapparu* dont le sens est précisément « bouquetin » (4). Comme on disait יוֹבֵל « le bélier » pour la trompette en corne de bélier, on disait שׁוֹפָר « le bouquetin » pour la trompette en corne de bouquetin. Mentionnons, pour mémoire, l'emploi insolite de קֶרֶן pour la dent de l'éléphant dans l'expression קַרְנוֹת שֵׁן « cornes d'ivoire » d'*Ezech.* XXVII, 15.

La corne de l'animal devient un double symbole : celui de la hauteur et celui de la force. C'est par suite d'un souci trop grand de ramener tous les sens à un sens unique que les dictionnaires se contentent de bloquer les passages bibliques où קֶרֶן est pris au figuré sous la rubrique *robur* ou *potentia* (5). Nous avons vu que les formules où *rêšu* et רֹאשׁ « tête » sont accompagnés d'un verbe exprimant l'élévation, dépeignaient les sentiments correspondants à cette attitude. Chez l'animal la fierté, l'exaltation, l'orgueil seront révélés par le même geste que chez l'homme : porter la tête haute. Les cornes qui couronnent sa tête donneront à l'image plus de pittoresque encore. L'homme qui redresse son front, parce que son âme exulte ou parce qu'il est plein de fierté, sera assimilé à l'animal qui redresse ses

(1) Lire *kurru* le mot akkadien dérivé du sumérien *gur*. Il s'agit du כֹּר, mesure usitée non seulement pour les céréales, mais aussi pour l'huile (*Ezech.* XLV, 14).

(2) *Choix de textes...*, p. 256-257.

(3) Distinction de R. Jehuda, dans la Mishnah, traité *Rôš-haššânâ,* chap. III, 5 (édit. Fiebig, p. 94).

(4) On distinguait *atûdu* (עַתּוּד) le bouquetin domestiqué et *šapparu* le bouquetin sauvage. Dans *Gen.* XLIX, 21, la biche échappée (אַיָּלָה שְׁלֻחָה) est en connexion avec אִמְּרֵי־שֶׁפֶר qui représente l'akkadien *immerê šappari* « les petits du bouquetin ».

(5) *Thesaurus* de Gesenius, p. 1238; *Lexicon* de Buxtorf; les dictionnaires modernes.

cornes. Ce ne sera pas tant la force que la fierté qui sera le prétexte de l'image choisie. Le *Ps.* LXXV, 5 s. ne laisse pas de doute à cet égard : « J'ai dit aux insolents : ne soyez pas insolents! et aux méchants : n'élevez pas la corne! N'élevez pas en haut votre corne, ne dites pas d'impudences le cou raide! » (1). Il s'agit de l'orgueil des méchants. L'exaltation du juste sera dépeinte de même façon : « Mon cœur a exulté en Iahvé, ma corne a été haute en Iahvé, ma bouche s'est dilatée contre mes ennemis, car je me suis réjouie en ton salut » (*I Sam.* II, 1). C'est le triomphe contre les ennemis qui n'ont plus qu'à fermer la bouche (v. 3), exactement comme dans *Ps.* LXXV, 5. Il suffit de relire le *Ps.* LXXV en entier pour voir l'opposition entre le méchant qui sera abaissé et le juste qui sera élevé. Le dernier vers « j'abattrai toutes les cornes des méchants et les cornes du juste seront élevées » n'est que l'écho du v. 8 « il abaisse celui-ci et il élève celui-là ». Fierté consécutive à la joie, c'est encore ce qu'exprime l'élévation de la corne dans *Ps.* LXXXIX, 18 : « car tu es l'orgueil de leur puissance et par ton bon plaisir s'élève (2) notre corne ». Le vers précédent faisait pressentir ce sens : « en ton nom ils se réjouissent tout le jour et en ta justice ils s'élèvent! » Ces divers passages indiquent bien les degrés de l'exaltation morale : le cœur joyeux, la tête haute, la bouche ouverte pour proférer des paroles de triomphe contre les ennemis. Et ainsi deviennent très clairs les passages où hésitent les commentateurs. Dans *Ps.* CXXXII, 16-18 : « Je vêtirai de salut ses prêtres, et ses fidèles crieront de joie; là je ferai pousser une corne à David, je préparerai une lampe à mon oint, je vêtirai de honte ses ennemis et sur lui fleurira sa couronne. » Ici encore ce n'est pas la force qui est symbolisée par la corne, mais la joie et la fierté, comme le prouvent à la fois le parallélisme avec la lampe (3) et l'opposition à la honte dont sont revêtus les méchants. De même, dans *Ezech.* XXIX, 21 : « En ce jour-là je ferai pousser une corne à la maison d'Israël et je te donnerai d'ouvrir la bouche au milieu d'eux pour qu'ils sachent que je suis Iahvé. » La maison d'Israël sera exaltée et elle pourra ouvrir la bouche contre ses adversaires quels qu'ils soient. Prendre des cornes, c'est acquérir de la

(1) Le sens de הלל au v. 5 est bien « être insolent » (*Thesaurus* de Gesenius, s. v.); au v. 6 l'expression בצואר « avec le cou » pour signifier « le cou tendu » comme dans *Job*, xv, 26.

(2) Lire תָּרוּם avec le *kethib*.

(3) Symbole ordinaire de la joie ou du bonheur. Comparer *Ps.* XCII, 11 « et tu élèves ma corne comme d'un buffle, je suis humecté d'huile fraîche », l'huile étant le symbole de la richesse et du bonheur.

gloire : « Eux qui se réjouissent pour rien, qui disent : n'est-ce pas par notre force que nous avons pris pour nous deux cornes? » (*Am.* VI, 13). Le verbe לקח « prendre » pour soi s'oppose à נתן « donner » aux autres. A l'expression « prendre des cornes » s'opposera l'expression « donner » des cornes, pour signifier donner de la gloire. C'est ainsi que, dans *Sir.* XLIX, 5, l'hémistiche du début ויתן קרנם לאחור ne veut pas dire *et dedit potestatem eorum in retrorsum*, mais bien « et il donna leur gloire à un autre » comme le prouve l'hémistiche parallèle « et leur gloire à une nation impie étrangère » : cf. G ἔδωκαν γὰρ τὸ κέρας αὐτῶν ἑτέροις. La corne est devenue presque un synonyme de gloire. Quand David humilie l'orgueil de ses ennemis, l'expression employée sera la suivante : « et il établit des villes chez les Philistins et jusqu'aujourd'hui il brisa leur corne » (*Sir.* XLVII, 7). Pour dépeindre sa propre humiliation, Job dira : « J'ai cousu un sac sur ma peau (1) et j'ai enfoncé ma corne dans la poussière » (*Job*, XVI, 15).

Nous ne contestons pas que le mot « corne » ait eu le sens de force ou de puissance et nous verrons plus loin comment on le lui a appliqué. Mais il fallait faire une démarcation exacte entre les divers passages où ce mot figure. L'emploi de קֶרֶן avec רום ou הרים est simplement parallèle à celui de ראשׁ avec ces verbes. Et de même que ראשׁ a fini par signifier le sommet, la cime, nous retrouvons קרן avec cette signification. « La corne grasse » sur laquelle se trouve la vigne du bien-aimé (*Is.* v, 1) remplace la tête qui surplombe la vallée grasse (*Is.* XXVIII, 1, 4). « La corne de mon salut », suivie de « ma citadelle et mon refuge » (*II Sam.* XXII, 3; *Ps.* XVIII, 3), c'est la montagne d'où vient le secours (*Ps.* CXXI, 1), c'est « la tête du refuge » (*Jud.* VI, 26), le point culminant où le persécuté échappe à toute atteinte. L'arabe n'a pas hésité à donner le nom de *qarn* « corne » à certaines collines qui surgissent de la plaine (2).

Nous avons vu que le sommet d'un édifice en était la tête et que cette tête portait une couronne. Quelquefois ce seront des cornes qui indiqueront la partie la plus élevée. On lit dans un texte de Goudéa : « Du sanctuaire du *gir-nun*, du lieu du jugement, le conservateur de Lagaš éleva la corne, comme d'un grand bœuf (3). » C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il faut interpréter un passage cité par Holma (4) d'après le catalogue de Bezold... (*ilu*) *Bêlit-ilani kima lê*

(1) C'est-à-dire : « le sac adhère à ma peau comme s'il y était cousu ».

(2) Par exemple *qarn Ṣarṭabe* dans la vallée du Jourdain et *qarn Ḥaṭṭin* sur la plaine où eut lieu la dernière bataille des Croisés, à l'ouest de Tibériade.

(3) *Cyl.* A, XXII, 21-23 (THUREAU-DANGIN, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 164-165).

(4) *Körperteile...*, p. 147.

qarni ušaššušu. Holma traduit : « La souveraine des dieux lui fit porter des cornes comme un taureau. » S'il y a vraiment une lacune devant (*ilu*), il nous semble qu'il est préférable de traduire : « [au sanctuaire] de la souveraine des dieux il fit porter des cornes comme un taureau ». Nous rejoignons ainsi le texte de Goudéa que nous venons de citer. Ce n'était pas, d'ailleurs, une simple métaphore. Il est notoire que les tours à étages, les *ziggurât*, se terminaient par des cornes, comme en fait foi le texte suivant d'Assurbanipal : « Je détruisis la *ziggurat* de Suse, qui était faite en maçonnerie de lapis-lazuli, je raflai les cornes qui étaient un travail de bronze brillant (1). » Quelle que soit l'origine de cette ornementation, elle a joué un grand rôle chez les Sémites et les autres peuples. Les Israélites qui n'avaient pas de *ziggurât* ont garni de cornes les coins des autels, se rapprochant ainsi de l'art religieux des Cananéens (2), des Mycéniens et des Crétois (3). L'autel des holocaustes est orné d'une corne à chacun de ses quatre angles. Comme celles de la *ziggurat* de Suse, ces cornes sont recouvertes de bronze (*Ex*. xxvii, 2). Les cornes de l'autel des parfums sont bordées d'or (*Ex*. xxx, 3). Le timon d'un char se terminait par une tête d'animal à cornes (4). Ištar offre à Gilgamès, pour prix de son amour, « un char de lapis-lazuli et d'or, dont les roues (5) sont d'or et les deux cornes (6) en pierre *elmêšu* » (7). On connaissait aussi « la corne » ou « les cornes » d'un vaisseau (8). Les vaisseaux assyriens ou babyloniens exhibaient, en effet, une tête à chacune de leurs extrémités et ces têtes portaient des cornes, comme on s'en rend compte sur la stèle de Melišipak (9). Il semble, d'ailleurs, d'après ce même monument, que la proue du bateau était incurvée en forme de corne.

(1) Cylindre de Rassam, vi, 28 s. Lire *a-gur-ri* à la l. 28.

(2) Voir l'autel de Ta'annak (Vincent, *Canaan*, pl. IV et V, p. 182).

(3) *Ibid*., p. 124 s.

(4) Voir les têtes de taureau en bronze qui servaient à cet usage dans le Guide du *British Museum* (2e édit.), p. 108, nos 319-325 ; p. 109, figure. Le trône roulant de Sargon avait son timon agrémenté d'une tête à corne (Heuzey, *Les origines orientales de l'art*, pl. XII).

(5) Lire *magarru* au lieu de *mašaru* : cf. *ma-ga-ar-ru* dans Meissner, *Seltene assyr. Ideogramme*, no 10363.

(6) Forme duelle *qarnâ*.

(7) *Choix de textes*..., p. 242-243.

(8) Delitzsch, *Sum. Glossar.*, p. 236 : *qarnu* et *qarnâte elippi*. Cf. Tallqvist, *Maqlû*, iii, 129.

(9) Dans Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, II, pl. 17. Comparer les représentations de barques dans le relief à scènes magiques de la collection de Clercq (Clermont-Ganneau, *Rev. archéologique*, 1879, pl. XXV, et Frank, *Beschwörungsreliefs*, taf. I) et sur les portes de Balawat (tribut des vaisseaux tyriens et sidoniens).

Ainsi la corne ne représente plus seulement la partie supérieure, mais la partie saillante, l'extrémité, ou encore ce qui dépasse la ligne normale. Les doigts de la main auront pour idéogramme *šit-si* « corne de la main ». La goutte d'huile qui nage à la surface de l'eau et dont les divers aspects permettent de prédire l'avenir, pourra présenter « deux cornes » (1). Ce sont évidemment les allongements qui déforment la circonférence de la goutte. Les rayons lumineux qui précèdent le soleil levant seront également comparés à des cornes. C'est pourquoi la théophanie du livre d'Habacuc décrit Dieu comme celui dont « l'éclat est comme la lumière, deux cornes lui sortent de la main et là est le voile de sa majesté » (2). Le rayonnement de la lumière qui s'échappe du visage de Moïse sera rendu par le verbe קָרַן, dénominatif de קֶרֶן. Les premiers rayons du soleil s'appellent en arabe *qarn* (plur. *qurûn*) *eš-šams*. L'astrologie chaldéenne connaît « la corne » du jour pour indiquer le jour naissant (3).

Jusqu'ici nous n'avons pas eu à faire intervenir l'idée de force dans l'emploi métaphorique des mots *qarnu* et קֶרֶן. Mais la corne est l'arme d'attaque de l'animal. Le code de Hammourabi prévoit le cas du bœuf *cornupetens* auquel il faut rogner les cornes pour éviter les accidents (§ 251). C'est avec ses cornes que le bélier de Daniel détruit les animaux et acquiert une puissance mondiale (*Dan*. viii, 4), en attendant que le bouc frappe de sa corne unique le bélier triomphant et lui enlève sa force en lui brisant les cornes (vv. 5-7). Dans *Ezech*. xxxiv, 21, Iahvé juge entre les brebis grasses et les brebis maigres. Il reproche aux premières d'avoir frappé de leurs cornes toutes les faibles pour les chasser. Moïse bénit la postérité de Joseph en ces termes : « De son taureau premier-né il a la majesté et ses cornes sont des cornes de buffle, avec elles il heurtera les peuples, les confins de la terre tous ensemble » (*Deut*. xxxiii, 17). Le lion attaque avec sa gueule, le buffle avec sa corne : « Sauve-moi de la gueule du lion et ma bassesse (4) des cornes des buffles! » (*Ps*. xxii, 22). Iahvé interpelle Jérusalem :

(1) Parmi les cas prévus se trouve celui où les cornes de la goutte d'huile diminuent à gauche et à droite : *qarnâ-šu ḫasrâ* (*Cuneiform texts*..., V, pl. 4, l. 17). Rattacher le verbe *ḫasâru* à la racine חסר.

(2) *Hab*. iii, 4.

(3) Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne*, Adad, xxxiii, 21.

(4) Le mot עֲנִיתָנִי « tu m'as répondu » provient de עֲנִיּוֹתִי « ma bassesse », qui représente le suppliant et fournit le parallélisme au suff. du verbe הוֹשִׁיעֵנִי : cf. G, τὴν ταπείνωσίν μου, *Vulg*. *humilitatem meam*.

« Lève-toi et écrase, fille de Sion, car je te mettrai une corne de fer et je te mettrai des sabots d'airain et tu broieras des peuples nombreux ! » (*Mich.* IV, 13). Le faux prophète Sédécias se fabrique des cornes de fer et dit : « Ainsi parle Iahvé : avec elles tu frapperas Aram jusqu'à les achever » (*I Reg.* XXII, 11). Les cornes étaient donc bien le symbole de la force, spécialement de la force destructrice. En Babylonie et en Assyrie, elles étaient l'emblème de la divinité. Attribuées tout d'abord à Sin le dieu-lune, dont le croissant apparaissait aux cieux comme les cornes du taureau vigoureux (1), elles furent posées sur la couronne des dieux que le taureau symbolisait (2) ou des déesses qui étaient assimilées à la vache (3). Finalement elles furent la coiffure caractéristique des êtres divins : « les sublimes diadèmes à cornes, diadèmes de seigneurie, caractéristique de la divinité, qui sont remplis d'éclat » (4). Les rois étant participants de la nature divine, on les affubla de la coiffure à cornes. C'est le cas de Naram-Sin qui se faisait appeler dieu d'Agadé (5). Un texte d'Assurbanipal permet de reconnaître le sens précis du symbole : « la déesse Nin-lil, la vache sauvage, la souveraine impétueuse parmi les déesses, elle qui avec Anou et Enlil partage la prépondérance, elle frappa de ses fortes cornes mes ennemis (6). » Hammourabi se dépeint comme « un buffle impétueux qui frappe l'ennemi » (*Code,* recto, III, 7-8). Le verbe employé est précisément *nukkupu* qui signifie « frapper avec les cornes » (7). On voit que la corne n'est pas le symbole de la puissance en général, mais de la force dans la lutte contre un adversaire, exactement comme dans les passages bibliques cités plus haut. Dans un texte magique, l'incantateur menace la sorcière : « La déesse Nisaba, la reine, tranche tes cornes (8). » L'expression *qarnâ bullû* « supprimer les deux cornes » de quelqu'un signifie qu'on lui enlève

(1) *La religion assyro-babylonienne*, p. 59.

(2) Par exemple Adad, qui était aussi « un jeune taureau vigoureux » (*ibid.*).

(3) D'abord la déesse *Nin-ḫar-sag,* pendant de la déesse égyptienne Hathor; puis *Ištar* : cf. *ibid.*, p. 168 et Streck, *Asurbanipal*, p. 348, n. 5.

(4) Inscription d'*Agum-kakrime,* II, 50-54.

(5) *La religion assyro-babylonienne,* pp. 60 et 170.

(6) Cylindre de Rassam, IX, 75-79. Corriger l'interprétation de Streck (p. 78-79). Le mot *rîmtu* est le féminin de *rîmu* « buffle » ; lire ensuite *ellil-i-tu* (Meissner, *Oriental. Literatur-Zeitung*, 1916, col. 305).

(7) L'expression du code *rêmum kadrum munakkip zâ'iri* est tellement calquée de près par celle d'Assurbanipal *rîmtu ... kadirti ilâti ... unakkip* qu'on ne peut contester la véritable interprétation de ce dernier passage (contrairement à la traduction de Streck). On remarquera que, dans *Ex.* XXI, 35, l'action de frapper avec les cornes est rendue par le verbe נגף qui correspond à l'akkadien *nakâpu.*

(8) Tallqvist, *Maqlû* VI, 117. Le verbe *qaṣâbu* correspond à l'hébreu קצב de *II Reg.*, VI, 6.

toute puissance de nuire (1). La parabole de *Zach.* II, 1-4 ss. met en scène les forgerons qui sont venus « pour abattre les cornes des nations qui ont levé la corne contre la terre de Juda afin de la disperser ». C'est Dieu lui-même qui, dans la chaleur de sa colère, a coupé « toute corne » d'Israël et lui enlève ainsi toute force de résistance (*Thren.* II, 3). Dans l'oracle de Jérémie contre Moab, le parallélisme entre « la corne de Moab a été coupée » et « son bras a été brisé » (*Jer.* XLVIII, 25) montre bien comment la corne est le siège de la force combattive. Le sens général de « puissance » n'est qu'un sens dérivé.

Nous devions, comme pour les mots *rêšu* et ראשׁ, suivre de près les significations dérivées des mots *qarnu* et קֶרֶן. C'est par une analyse minutieuse qu'on arrive à discerner comment l'image primitive de la corne donne naissance aux significations de « fierté joyeuse, orgueil, cime, coin, extrémité » et à celles de « force offensive ou défensive, puissance de nuire ou de résister ». Des observations quotidiennes permettaient aux pasteurs nomades ou aux agriculteurs sédentaires de reconnaître dans les attitudes de l'animal les sentiments qui l'agitaient. Pour exprimer les sentiments de l'homme on lui prêta les mêmes attitudes. C'est ainsi que des parties caractéristiques du corps de l'animal furent greffées, par le langage, sur le corps humain et perdirent leur signification première, pour ne garder que leur sens métaphorique.

Les cheveux étaient communs à l'homme et à l'animal. C'est en vertu d'une synecdoche que l'akkadien *šârtu* et l'hébreu שֵׂעָר (*nomen unitatis* שַׂעֲרָה = *šârtu*) ont désigné spécifiquement la chevelure de l'homme. L'usage courant de la langue garde à *šârtu* et à שֵׂעָר le sens de « poil », qu'il s'agisse du corps humain ou de la toison des animaux. On dira même שֵׂעָר « poil » (*II Reg.* I, 8) pour signifier אַדֶּרֶת שֵׂעָר « manteau de poil », et l'idéogramme de *šârtu* « poil » désignera aussi *šipâtu* « la toison ». Le nom spécifique du bouc sera « le poilu » שָׂעִיר. Transportant au règne végétal les poils de l'animal on appellera l'orge שְׂעֹרָה « la pileuse », en akkadien *šârtu* (2). Le hérissement des poils par suite de la peur s'appellera simplement שַׂעַר et le verbe שָׂעַר voudra dire « frissonner ». Les cheveux proprement dits s'appelleront שְׂעַר ראשׁ « le poil de la tête », tandis que l'akkadien

(1) Voir le texte cité par Zimmern (Gesenius-Buhl, s. v. קֶרֶן) et par Holma (*Körperteile...*, p. 147).

(2) Muss-Arnolt, *Handwörterbuch*, p. 1121 s.

donnera aux poils le nom de *šârat zumri* « chevelure du corps ». Nous avons signalé ci-dessus que l'expression *ṣalmât qaqqadi* « [gens] noirs de tête » faisait allusion à la chevelure et nous en avons rapproché l'hébreu שְׂעַר קָדְקֹד « crâne chevelu » parallèle à רֹאשׁ « la tête » dans *Ps.* LXVIII, 22. Le « poil des pieds » שְׂעַר רַגְלָיִם (*Is.* VII, 20) est un euphémisme analogue à מֵי רַגְלַיִם « eau des pieds » (*Is.* XXXVI, 12). Le nom d'unité שַׂעֲרָה était usité de préférence pour le cheveu. C'est lui qui figure dans la formule courante « il ne tombera pas à terre un cheveu de sa tête » (*I Sam.* XIV, 45), « il ne tombera pas à terre un cheveu de ton fils » (*II Sam.* XIV, 11; cf. *I Reg.* I, 52), avec laquelle on peut comparer la parole de Notre-Seigneur « et un cheveu de votre tête ne périra pas » (*Lc.* XXI, 18) ou de saint Paul « il ne périra pas un cheveu de la tête d'aucun de vous » (*Act.* XXVII, 34). C'est encore שַׂעֲרָה qui est employé dans l'expression אֶל־הַשַּׂעֲרָה « à un cheveu près », c'est-à-dire avec la dernière précision (*Jud.* XX, 16). La chevelure qu'on laisse croître librement sur la tête porte le nom de פֶּרַע en hébreu, de *pirtu* en akkadien. D'après le mot *pir'u* « rejeton, progéniture », qui appartient probablement à la même racine, le sens primitif devait être « pousse, excroissance ». L'arabe *far'* signifie à la fois « le rameau, la branche » et « la longue chevelure ». La confusion du règne animal et du règne végétal se retrouve dans *qimmatu* (1) qui est un autre mot akkadien pour la longue chevelure. L'expression *qimmat iṣi* « chevelure de l'arbre » est l'ensemble des feuilles ou des rameaux dont est parée la cime (2). On pourrait se demander si le nom sumérien *suḫur* qui correspond à l'idéogramme de *qimmatu* n'est pas une survivance d'un sémitique *šûḫur* équivalent à שער (cf. le plur. arabe *šu'ûr* « les cheveux »). Nous n'avons pas à insister sur שֵׂיבָה « les cheveux blancs », en akkadien *šîbtu* (3), pour signifier « la vieillesse ». Signalons cependant la belle image du livre de Job (XLI, 24) pour dépeindre l'écume que laisse derrière lui le crocodile : « Derrière lui s'allume un sentier, on dirait que l'abîme a des cheveux blancs. »

III. — LE VISAGE.

Tandis que l'hébreu emploie constamment le pluriel פָּנִים pour signifier « le visage », l'akkadien recourt tantôt au sing. *pânu*, tantôt au plur. *pânû, pânê* (1), mais avec une préférence marquée pour le pluriel quand il s'agit d'exprimer « les traits » de la physionomie. Si parfois on trouve des locutions comme *pân alpi* « visage de bœuf » ou פְּנֵי הַצֹּאן « visage du petit bétail » (*Gen.* XXX, 40), ce sont de très rares exceptions à la règle qui réserve פנים et *pânû* pour le visage de l'homme (2). En suivant attentivement la dérivation des sens figurés, nous allons constater le même processus dans les deux langues.

(1) Lire ainsi au lieu de *kimmatu* : cf. MEISSNER, *Assyriolog. Forschungen*, I, 1916, p. 51.
(2) *Ibid.*, p. 52. Comparer l'usage de κόμη « chevelure » pour signifier « feuillage ».
(3) Le plur. *šîbâti* dans HOLMA, *Körperteile...*, p. 34.

Remarquons d'abord que les anciens ont surtout considéré le visage comme la partie du corps qui voit et qu'on voit. Pour reconnaître un homme, c'est le visage qu'on regarde, et pour savoir ce qu'il éprouve c'est à son visage qu'on demande la réponse. C'est par le visage, notamment par les yeux qui en sont l'élément le plus expressif, que l'homme manifeste ses états d'âme. Le langage populaire a préféré à tout autre le mot « visage » qui dérivait de *visum* ou de *visus;* la locution vis-à-vis garde le souvenir d'un ancien mot « vis » qui n'était que la forme française du latin *visus* employé dans le sens de visage. En hébreu, quand on se voile la face, c'est tantôt pour ne pas voir (*Is.* LIII, 3), tantôt pour ne pas être vu (*Job,* XXIV, 15; XXXIV, 29). A la fois sujet et objet de la vision, le mot פנים sera employé avec l'*hithpa'el* de ראה « voir » pour signifier « se regarder mutuellement » (*Gen.* XLII, 1) et « s'affronter » pour la lutte (*II Reg.* XIV, 8). L'expression פנים אל־פנים, qui correspond au sens étymologique de vis-à-vis, ne veut pas dire seulement face à face, mais bien plutôt : en se regardant l'un l'autre. On n'a pas le droit de voir Dieu en face : « lorsque j'écarterai ma main, tu verras mon dos, mais ma face ne sera pas vue » (*Ex.* XXXIII, 23). Voilà pourquoi on insiste lorsqu'un mortel voit et est vu de Lui פנים אל־פנים (*Gen.* XXXII, 31; *Ex.* XXXIII, 11, etc.). Cette idée de la face qui voit et qui est vue se reflète dans le beau proverbe : « comme dans l'eau le visage, ainsi le cœur de l'homme à l'homme » (*Prov.* XXVII, 19), c'est-à-dire que le cœur de l'homme devine le cœur de l'homme, de même que l'eau réfléchit son propre visage (3).

Dans les locutions composées avec פנים ou *pânu* (plur. *pânû*), ce sera tantôt l'idée de voir, tantôt celle d'être vu qui prédominera. L'écriture cunéiforme se sert généralement pour *pânu* de l'idéo-

(1) Il y a aussi un plur. fém. *pânâte* qui remplace parfois le masc. *pânê*.
(2) En grec on emploiera πρόσωπον pour le visage de l'homme, προτομή pour celui des animaux.
(3) Remplacer כמים par כמו « comme » (*Beer*, dans l'éd. Kittel), c'est enlever toute la saveur du dicton.

gramme *igi*, qui représente l'œil et correspond à *ênu* « œil » (עין), ainsi qu'aux différents verbes exprimant la vision et ses modalités. L'expression *šakânu* (ou *šitkunu*) *pâni-šu* « placer son visage » avec les prépositions *eli* « sur » ou *ana* « vers » (1) devant le complément signifie simplement « regarder » et, par dérivation, « avoir en vue » (2), « se proposer » (3). En Hébreu, le verbe שׂוּם ou שִׂים « placer » avec פנים pour complément direct présentera les mêmes acceptions : « je placerai, moi, ma face contre (ב״) cet homme et sa famille » (*Lev.* xx, 5), c'est-à-dire : je le regarderai, lui et les siens. La nuance de colère, qui s'est attachée à cette expression, n'est pas primitive. Dans *Jer.* xxi, 10 nous avons la formule complète : « car je placerai ma face contre (ב״) cette ville pour le mal et non pour le bien. » Or le complément לְרָעָה « pour le mal » et le complément לְטוֹבָה « pour le bien » sont employés pour déterminer שום עין על « mettre l'œil sur » (regarder) dans *Jer.* xxiv, 6; *Am.* ix, 4. Il est clair que שום פנים « mettre le visage » correspond à שום עין « mettre l'œil » : on prend le tout pour la partie, le visage qui voit pour l'œil organe de la vision. De même que l'akkadien *pâni-šu šakânu* « mettre son visage » a fini par signifier « avoir en vue, se proposer », l'hébreu שום פנים se présente avec un sens analogue dans certains passages (4). La phrase babylonienne *pâni-ka ana alâki taškunam* (5) « tu avais placé ton visage pour aller » (c'est-à-dire : tu te proposais d'aller), nous la retrouvons mot pour mot dans *Jer.* xlii, 15, 17; xliv, 12 : ... תְּשִׂמוּן פניכם לבא « vous placez votre face pour aller... ... שָׂמוּ את־פניהם לבוא « ils ont placé leur face pour aller... »; dans *Dan.* xi, 17 « et il placera sa face pour aller ». Quand Hazaël se propose de monter contre Jérusalem, on nous dit : « et Hazaël plaça sa face (= se proposa) pour monter contre Jérusalem » (*II Reg.* xii, 18). On comprend alors comment l'idée de direction se greffe sur celle de regarder ou d'avoir en vue (6). Jacob, après avoir passé le fleuve, « place sa face (וישם את־פניו) vers la montagne de Galaad » (*Gen.*

(1) On trouve parfois *ina* « dans ».

(2) C'est ainsi que Thureau-Dangin rend justement l'idéogramme *igi-gar* (= *pâna šakânu*) dans le cyl. A de Goudéa, i, 21.

(3) Surtout dans les lettres de la 1re dynastie de Babylone (Ungnad, *Briefe*.., p. 360 s.). On emploie alors la préposition *ana* devant l'infinitif. Le visage devient l'interprète de la volonté : comparer le latin *vultus*, pour *voltus* (de *volo* « vouloir »).

(4) Cf. *I Reg.* ii, 15 : « ils placèrent leur face sur moi pour régner (pour que je règne) ».

(5) Ungnad, *op. cit.*, p. 142, n° 171, 6.

(6) Le verbe פנה « se tourner » vient de פנים « visage » (qu'on tourne vers l'endroit où l'on se rend). Ce n'est pas le nom qui vient du verbe.

xxxi, 21), c'est-à-dire se dirige vers cette région. Dans le même sens Éa dit à son messager (1) : « Va, place ton visage (*šukun pâni-ka*) à la porte de la terre sans retour! » pour signifier : Dirige-toi vers les enfers! L'usage de נתן « donner » comme synonyme de שום « placer » (et *vice versa*) permet de remplacer שום פנים par נתן פנים dans les diverses acceptions. Pour exprimer que Jacob dirige sur un point le regard des brebis on emploie la formule ויתן פני הצאן אל « et il donna le visage des brebis vers... » (*Gen.* xxx, 40). Dans le sens précis de « regarder » : ואתנה את־פני אל־ « et je donnai ma face vers... » (*Dan.* ix, 3). En akkadien nous verrons que *nadânu pâni-šu* « donner sa face » possède un tout autre sens. Il n'en est que plus intéressant de constater que les lettres d'el-Amarna ont utilisé *nadânu pâni-šu* comme formule cananéenne et lui ont laissé le sens de נתן פנים dans la Bible. Par exemple *nadan šarru pâni-šu ana ardi-šu* « le roi a donné son visage vers son serviteur » (2) voudra dire « le roi a regardé son serviteur ». « Que le roi regarde son serviteur! » se traduira *littadin šarru bêli-ia pâni-šu ana ardi-šu* (3) « que le roi, mon seigneur, donne sa face vers son serviteur! » Naturellement « je donnai mon visage à terre » (*Dan.* x, 15) signifiera « je regardai à terre ». La formule נפל על פניו « tomber sur son visage » représente l'attitude de celui qui n'ose lever les yeux vers son interlocuteur (4). Caïn, rongé par la jalousie et excité par la colère, baisse obstinément les yeux. On dit alors que « son visage tomba ». Et Dieu l'interpelle : « Pourquoi es-tu en colère et pourquoi ton visage tombe-t-il? Si tu fais le bien, n'y aura-t-il pas élévation (שְׂאֵת de נשׂא)? » (*Gen.* iv, 5-6). Le verbe נשׂא « lever » (le visage) s'oppose à נפל « tomber », pour marquer la différence entre celui qui peut lever les yeux et celui qui les laisse tomber à terre. Nous verrons plus bas le sens exact de l'expression נשא פנים « lever le visage » de quelqu'un. Signalons encore l'emploi du verbe נפל avec פנים dans *Job*, xxix, 24 : « Ils ne

(1) Descente d'Ištar aux enfers, rev. 13 (notre *Choix de textes*, p. 336). Le héros du déluge babylonien dit à ses concitoyens : *ina qaqqar (ilu) En-lil ul ašakkan pâni-ia* « je ne mettrai plus mon visage (= je ne me tournerai plus) vers le sol d'Enlil » (*ibid.*, p. 104, 41). Pour dire qu'on tourne une figure vers un point donné, on emploie l'expression *pânû-šu ana... šaknû* « son visage est placé vers... » (cf. Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyriologie*, xvi, p. 154 s.).

(2) Knudtzon, n° 150, 4-5. A noter le canaanisme *nadan* « il a donné » (נתן) au lieu de l'akkadien *iddin*.

(3) Knudtzon, n° 148, 9-10. Formule analogue, *ibid.* n° 148, 26-27.

(4) Comparer *quddudû pânû-ka* « ton visage est baissé, effondré » dans l'épopée de Gilgamès (*Choix de textes*..., p. 264, v, 7). Le verbe *qadâdu* (héb. קדד « s'agenouiller ») est usité pour dépeindre la chute de la partie supérieure d'un monument (cf. sup., p. 24).

laissaient pas tomber la lumière de mon visage », c'est-à-dire : ils s'interposaient entre mon visage et la terre, pour que mon regard tombât sur eux (1).

Le contraire de « donner » ou « placer » son visage, ce sera détourner (הסיר) ou voiler (הסתיר) sa face, pour ne pas voir. C'est principalement la seconde expression qui est employée dans les Psaumes. L'idée primitive apparaît nettement dans *Ps.* x, 11 : « Il a dit en son cœur : Dieu oublie, il voile sa face, il ne regarde jamais! » De même : « Jusques à quand voiles-tu ton visage de moi? » (*Ps.* xiii, 2), « pourquoi voiles-tu ton visage? » (*Ps.* xliii, 24), etc. Le sens est clairement : Pourquoi ne veux-tu pas me regarder? Quand le psalmiste s'écrie : « Voile ta face de mes péchés! » (*Ps.* li, 11), il demande à Dieu de ne plus regarder ses fautes. Il s'agit tellement bien de détourner les regards qu'on emploie régulièrement la préposition מן « de » devant la personne ou la chose qu'il ne faut plus voir. En akkadien, *suḫḫuru pâna* « tourner la face » aura, suivant la nature du complément, le sens de « regarder vers » ou « détourner son regard de ». L'exclamation *adi mati... suḫḫurû pânû-ki* « jusques à quand... ton visage sera-t-il détourné? », dans un hymne à Ištar (2), répond d'assez près à עד־אנה תסתיר את־פניך ממני de Ps. xiii, 2. En revanche, quand le dieu-soleil éprouve de la miséricorde, on dit *usaḫḫir pâni-šu* « il tourna sa face » (3) vers son client.

Nous comprenons maintenant pourquoi l'expression נשא פנים « lever le visage » sera parfois substituée à נשא עינים « lever les yeux » (en akkadien *našû ênâ*). Mais *našû ênâ* signifie surtout regarder quelqu'un avec amour. C'est dans le même sens que nous trouvons la bénédiction « que Iahvé lève sa face vers toi et qu'il te donne la paix! » (*Num.* vi, 26). Par contre, lever le visage d'un autre, c'est lui permettre de regarder son supérieur, l'accueillir favorablement : « peut-être lèvera-t-il ma face », se demande Jacob quand il cherche à apaiser Ésaü (*Gen.* xxxii, 21). Finalement on dira « lever le visage » de quelqu'un pour dire qu'on le favorise au détriment des autres, qu'on fait acception de personnes (4). Le נְשֹׂא פָנִים sera celui qui est

(1) Nous étudions ci-dessous le sens précis de « lumière de mon visage » dans ce passage de Job.

(2) Notre *Choix de textes...*, p. 364, 93.

(3) *Ibid.*, p. 386, 18. Très caractéristique aussi la locution *ili-ia ana ašar šanimma suḫḫurû pânê-šu* « le visage de mon dieu est tourné vers un autre » (*ibid.*, p. 364, 77). Comparer les sens de *pâna šakânu* (ou *nadânu*) et de שׂוּם פנים (ou נתן) ci-dessus.

(4) Telle est la signification qui a prévalu dans la traduction de נשׂא פנים. Primitivement, il s'agit simplement de relever le visage de celui qui est incliné devant le roi. C'est

« élevé de visage », c'est-à-dire celui auquel le prince a permis de lever les yeux, le favori. En Akkadien le favori s'appellera *nišit ênâ* : celui sur qui se portent les yeux du roi ou du dieu. La signification est la même, mais le processus est inverse : dans נשׂא פנים c'est le favori qui lève les yeux vers son maître, dans *nišit ênâ* c'est le maître qui porte les yeux vers son favori.

Jusqu'ici nous avons trouvé פנים, *pâna*, modifiant le sens du verbe dont il est le complément pour lui faire exprimer une modalité de la vision. Quelquefois le substantif isolé aura la signification de la locution complète. Ainsi, au lieu de שום פנים, *šakânu pâna*, ou נתן פנים, *nadânu pâna*, on aura simplement פנים, *pâna*, pour exprimer l'idée d'avoir en vue ou d'avoir l'intention. Dans une lettre d'el-Amarna (1) nous lisons *û pânû-ia ana erêbi ana urrud šarri bêli-ia* « et mon intention (littér. mon visage) est d'entrer au service du roi mon maître ». On peut comparer *II Chron.* xxxii, 2 : « Ezéchias vit que Sennachérib était arrivé et que son intention (littér. son visage) était pour le combat contre Jérusalem » (2). La tournure פניו ל׳ correspond exactement à *pânû-ia ana* de la lettre précitée. Le même souci de la concision aboutira à פני יהוה בעשי רע « le visage de Iahvé contre ceux qui font le mal » (*Ps.* xxxiv, 17), pour représenter la colère divine. La locution complète serait שים ou נתן avec פנים ב׳. A cause du caractère péjoratif qui s'est greffé sur l'expression « mettre sa face contre quelqu'un », le mot פנים à lui seul signifie la colère (3). Remarquons que, dans ce psaume xxxiv, l'alphabétisme met en parallèle « les yeux de Iahvé vers les justes » (v. 16) avec « le visage de Iahvé contre ceux qui font le mal » (v. 17). Le visage, comme les yeux, c'est ce qui regarde. On aurait pu employer les deux fois עינים ou פנים, mais il fallait la série ע׳, פ׳, ce qui explique pourquoi le poète a choisi d'abord עיני יהוה, ensuite פני יהוה. Cette alternance entre les yeux et la face apparaît clairement dans l'emploi de לעיני « aux yeux de » (*Gen.* xxiii, 11, 18) pour introduire les témoins d'un

déjà une marque de faveur. Les songes de Joseph (*Gen.* xxxvii, 5 ss.) indiquent bien l'attitude de l'inférieur devant le supérieur. Le désir des courtisans est que le roi relève leur face, en leur permettant de se tenir devant lui face-à-face. Ce privilège devint le point de départ des significations « faire acception de personnes, etc. ».

(1) Knudtzon, n° 295, rev. 9-10.

(2) A ce même ordre d'idées appartient l'expression : « la fin de toute chair est venue à ma face » (*Gen.* vi, 13), pour signifier : j'ai décidé la fin de toute chair.

(3) Même en akkadien la formule *eli... pâna šakânu* « mettre la face contre quelqu'un » évolue vers le sens de regarder avec colère : « Contre Teoumman, roi d'Élam, contre lequel elle était courroucée, elle plaça sa face » (*Cyl.* B d'Assurbanipal, v, 75 s.).

contrat, au lieu de l'akkadien *pân* « à la face de », si fréquent dans les actes juridiques (1).

L'hébreu et l'assyrien marchent donc de pair lorsque le visage est considéré comme le sujet de la vision. Il en va de même quand le visage est l'objet qu'on regarde. C'est vers le visage que naturellement se portent les yeux et c'est par lui qu'on reconnaît l'individu, qu'on apprécie ses sentiments ou qu'on devine ses pensées (2). Voir le visage d'un supérieur est non seulement une faveur, mais presque une fonction. Il existait à la cour d'Assuérus sept princes de Perse et de Médie « voyant la face du roi, siégeant au premier rang dans le royaume » (*Esth.* I, 14). Pour punir son fils Absalom, David lui interdit de voir sa face pendant deux ans (*II Sam.* XIV, 24, 28). Le coupable ne peut résister à ce châtiment : « que je voie la face du roi et s'il est une faute en moi qu'il me fasse mourir! » (v. 32). En akkadien *dagâlu pâna* « regarder le visage » de quelqu'un, c'est le servir (3), *šudgulu pâna* « faire regarder le visage » de quelqu'un, c'est lui rendre soumis. On dit des serviteurs qu'ils sont *dâgil pâni* « regardant la face » (cf. *Esth.* I, 14). Les trois synonymes *dagâlu, amâru, naṭâlu* « voir, regarder » (4) prennent pour complément *pân ili* « la face d'un dieu », afin de signifier « servir » ce dieu. Nous trouvons, en hébreu, le verbe חזה « voir » avec la face de Dieu pour complément dans le sens de servir Dieu. C'est le propre du juste de voir la face de Dieu (*Ps.* XI, 7 ; XVII, 15) (5). Lorsque Jacob dit à son frère : « parce que j'ai vu ta face comme on voit la face de Dieu et que tu m'as agréé, accepte donc mon présent, etc. », il veut insister sur ce qu'il rend à son frère un culte comme à la divinité (6). Mais voir la face de Dieu, c'est s'exposer à la mort, comme le prouvent les passages caractéristiques d'*Ex.* XXXIII, 20 ; *Jud.* XIII, 22 ; *Is.* VI, 5. Aussi a-t-on eu soin de remplacer le *qal* ראה « voir » par le *nif'al*

(1) L'équivalence de לעיני et de *pân* est bien mise en relief par Winckler, dans *Mitteil. der vorderas Gesellschaft,* 1913, 4, p. 46 s.

(2) L'hiérodule dit à *Engidu* (lu jadis Éa-bani) : *amur šâšu uṭul pâni-šu* « vois-le, regarde son visage! » (*Choix de textes...,* p. 200, 15). Le Noé babylonien considère l'aspect du ciel : *ša ûmi attaṭal bunâ-šu* « du jour je regardai le visage » (*ibid.,* p. 108, 92). Voir ci-dessous l'équivalence des mots *pânû* et *bunû.*

(3) « Comme les yeux des serviteurs sont vers la main de leur maître, comme les yeux de la servante vers la main de sa dame, ainsi nos yeux vers Iahvé notre Dieu » (*Ps.* CXXIII, 2).

(4) Les trois mots correspondent à l'idéogramme *igi-dù* « lever l'œil » (DELITZSCH, *Sum. Glossar,* p. 19).

(5) Comparer « l'injuste devient juste en voyant ta face » (*Choix de textes...,* p. 360, 41).

(6) *Gen.* XXXIII, 10-11. Sur le vrai sens de ce passage, cf. EHRLICH, *Randglossen, Gen.* XVIII, 5 et XXXIII, 10.

נראה « être vu », lorsque le complément était « la face de Dieu ». L'accusatif את־פני prouve bien que primitivement le verbe était actif et non passif. Dans tous ces cas « voir la face de Dieu », c'est se présenter au sanctuaire où habite la divinité, comme on se présente devant un roi pour le servir. Naturellement on apporte des offrandes (*Ex.* XXIII, 15 ; *Deut.* XVI, 16 s. ; *Is.* I, 12-13). Dieu habite dans le temple et c'est là qu'on voit sa face. L'exilé soupire après le jour où il pourra venir rendre ses hommages à son Dieu : « Quand viendrai-je et verrai-je la face de Dieu? » (*Ps.* XLII, 3).

Cette idée du visage qu'on voit a donné naissance, en akkadien, à des formules intéressantes. Nous avons vu que l'hébreu נתן פנים « donner la face » et le cananéen *nadânu pâna* voulaient dire « regarder ». En akkadien *nadânu pâni-šu* « donner sa face », c'est se rendre visible, se manifester, se laisser voir : *pâni-šu lâ iddin-šu* « il ne lui donna pas sa face » (1), c'est-à-dire « il ne se montra pas à lui ». Une chose ouvre sa face, quand elle se découvre aux regards. Assurbanipal se vante d'expliquer les choses compliquées « qui n'ont pas d'ouverture de visage », *ša lâ išû pit pâni* (2). L'expression *šuptû pâna* « faire ouvrir le visage » d'une chose signifie la rendre visible, la découvrir. Plus caractéristique encore l'usage de *šuršû pâna* « faire posséder un visage », pour signifier « rendre intelligible, clair » un document obscur (3). En hébreu, la formule הכיר פנים « reconnaître le visage » de quelqu'un sera synonyme de נשא פנים « faire acception de personnes ». De même הדר פנים « honorer le visage ». C'est le visage en tant que vu de préférence aux autres qui sert de point de départ à la formule, tandis que dans נשא פני פ״ « lever le visage » de quelqu'un, c'était le visage en tant que voyant.

Par une dérivation toute naturelle le visage deviendra la chose visible, par opposition aux choses invisibles. Son antithèse sera le cœur. Le dicton que nous avons déjà cité « comme dans l'eau le visage au visage, ainsi le cœur de l'homme à l'homme » (*Prov.* XXVII, 19) met en relief cette opposition. C'est par la partie visible, le visage, qu'on devine la partie invisible, le cœur. Il est à noter que, dans *I Sam.* XVI, 7 « car l'homme regarde les yeux (= l'aspect),

(1) *Choix de textes...,* p. 382, 15. Comparer *ul iddin pâni-šu* « il n'a pas donné sa face », *ibid.,* p. 372, 4.

(2) Cf. STRECK, *Assurbanipal,* p. 256. Pour le sens d'*itgurûti* « choses compliquées », UNGNAD, *Zeitschr. für Assyriologie,* XXXI, p. 41.

(3) Le véritable sens de cette expression usitée dans les anciennes lettres babyloniennes est bien déduit par Landsberger, dans *Zeitsch. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft,* **69**, 493.

mais Iahvé regarde le cœur », les Septante ont lu פנים au lieu de עינים du texte hébreu : ὅτι ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν. C'est peut-être la leçon primitive. En tout cas elle fait bien ressortir la différence entre le cœur, qui n'est vu que de Dieu, et le visage qui est vu des humains. Si l'on parle d'un objet, le visage sera le contour apparent, la surface (*super-ficies*), tandis que le cœur sera sa partie cachée. Sennachérib ayant mis le feu à des villes rebelles déclare qu'il a voilé la face des cieux (*pân šamê ušaktim*) par la fumée des incendies (1). L'expression על־פני רקיע השמים dans *Gen.* I, 20 signifie littéralement « à la face du firmament des cieux », c'est-à-dire sur la surface du ciel. Au mot *pân šamê* s'opposera, en babylonien, *kirib šamê* « l'intérieur des cieux », comme à פני השמים s'oppose לב השמים « le cœur des cieux » (*Deut.* IV, 11). Le langage courant donnera à *kirib* et à לב le sens de « milieu », mais le sens primitif d'intérieur, par opposition à la surface, est encore évident dans bien des passages. Ainsi Jonas se plaint d'avoir été jeté « dans le cœur des mers » (II, 4), tandis que l'arche de Noé flottera « sur la face des eaux » (*Gen.* VII, 18). Les termes על־פני המים ou על־פני תהום (*Gen.* I, 2) signifient bien « sur la face des eaux » ou « sur la face de l'abîme ». C'est la partie qui se gèle en hiver : « Les eaux se figent comme la pierre et la face de l'abîme se prend » (*Job,* XXXVIII, 30). La surface de la terre sera tout naturellement פני ארץ « le visage de la terre ». C'est sur ce visage que tombent les pluies : « Il donne la pluie sur la face de la terre et il envoie les eaux sur la face des campagnes » (*Job,* V, 10). Il s'agit toujours de la partie visible, par opposition à la partie invisible que les Proverbes appellent ארץ לעמק « la terre en profondeur » et qui est « insondable » אין חקר (XXV, 3). Voilà pourquoi, lorsque Dieu jette son regard sur les villes maudites, on nous dit qu'il « regarda sur la face de Sodome et de Gomorrhe, ainsi que sur toute la face de la terre du circuit » (*Gen.* XIX, 28). Les locutions על־פני et על כל־פני conservent toute leur force étymologique, le mot פני représentant la surface occupée par les villes et par la contrée avoisinant le Jourdain. C'est sur la face ou la surface de la terre que l'humanité se remue (2). L'homme se multiplie « sur la face de la terre » (*Gen.* VI, 1). Au moment du déluge, Dieu parle d'exterminer bêtes et gens « de sur la face de la terre » (*Gen.* VI, 7) et Noé envoie la colombe pour savoir

(1) Prisme de Taylor, IV, 69.

(2) Quand Dieu envoie son souffle, il donne aux animaux une création nouvelle, il leur rend la vie et c'est ce qu'on appelle « renouveler la face de la terre » (*Ps.* CIV, 30).

si les eaux ont diminué « de sur la face de la terre » (*Gen.* VIII, 8). Ici encore le mot פני garde sa valeur de substantif et l'expression על פני peut être interprétée comme un composé « sur — face », d'où מעל פני « de la surface ».

Le visage étant ce qui apparaît et le cœur ce qui n'apparaît pas, c'est au visage qu'on demande de servir d'interprète. Qu'il s'agisse de l'état physique ou moral de l'individu, c'est par son visage, autrement dit par sa mine ou sa physionomie, qu'on peut le diagnostiquer (1). On disait autrefois « avoir bon visage » pour signifier « avoir bonne mine ». Les effets de la maladie se peignent sur le visage : « Interrogez donc et voyez : est-ce qu'un mâle enfante? Pourquoi vois-je chaque homme les mains sur les reins comme une qui enfante et tous les visages sont-ils devenus verdâtres? » (*Jer.* XXX, 6). Ou encore : « Ils ont des contorsions et des douleurs, ils se tordent comme celle qui enfante : chacun regarde son voisin avec stupeur, leur visage est visage de flamme » (*Is.* XIII, 8). En akkadien on dira (2) : « Sorcière, comme le bord de ce sceau que ton visage jaunisse et verdisse! » Le second verbe employé est *arâqu* qui correspond au substantif ירקון de *Jer.* XXX, 6. Ce même verbe apparaît dans la formule *pânu-ka ul urraq* « ton visage ne verdira pas » (3), pour dire : tu ne présenteras pas ce symptôme de la maladie. Même chez les animaux la physionomie décèle la santé ou la maladie : « Connais bien le visage de tes brebis, prête attention aux troupeaux! » (*Prov.* XXVII, 23). Les affections de l'âme, aussi bien que celles du corps, se peignent sur le visage. La joie rend le visage brillant, lumineux. En akkadien on emploiera l'expression *immerû pânû-šu* « son visage s'est illuminé » pour dire « il s'est réjoui » (4), ou encore *immerû pânû-šun* « leur visage s'est illuminé », *immerû pânûa* « mon visage s'est illuminé », etc. Le verbe est *namâru,* qui correspond à נור « briller », d'où נֵר « lampe » et מְנוֹרָה « chandelier » (5). Au *pi'el,* ce même verbe avec *pânû* pour complément signifiera « faire

(1) C'est ainsi que Jacob devine les sentiments de Laban : « Jacob vit le visage de Laban et voici qu'il n'était plus à son égard comme hier et avant-hier » (*Gen.* XXXI, 2).

(2) Série *maqlû,* III, 102 s. Le bord du sceau est la petite garniture en cuivre placée aux deux extrémités des cylindres gravés. Le vert-de-gris servait ainsi de terme de comparaison pour la teinte du visage dans la maladie. Cf. MEISSNER, *Orient. Literatur-Zeitung,* 1918, col. 272.

(3) K. 2652, rev. 7 : STRECK, *Assurbanipal,* p. 192. Comparer *zîmi turraqi* « tu fais verdir le visage » (sur *zîmu* cf. inf.) dans IVR. 56, II, 3.

(4) *Choix de textes...,* p. 378, 22.

(5) La forme primitive du verbe est *nawâru* chez les Babyloniens. Le substantif *nûru* « lumière » se rattache directement à la racine.

briller la face » de quelqu'un, c'est-à-dire « le réjouir ». Hammourabi est le prince auguste *munawir pâni* (*ilu*) *Innana* « faisant briller le visage de la déesse Innana » (1). La relation entre l'éclat du visage et la joie du cœur est bien évidente dans l'expression *ḫud libbi nummur pân û ṭub kabitti* « joie du cœur, illumination du visage et réjouissance du foie » (2). Aussi l'adjectif *namru* « brillant » (fém. *namirtu*) sera-t-il le qualificatif préféré du visage joyeux. Mais alors, au lieu du mot ordinaire *pânu*, on aimera à choisir son synonyme *bûnu* (3) qui dérive de *banû* « construire, créer » et qui représente d'abord la forme extérieure d'une chose, ensuite le visage (comme on a *facies* de *facio*). Volontiers dira-t-on *in bûnî-šunu nâwirûtim* « de leurs visages brillants » (4) ou *ina bûnî-šunu namrûti* (5), en parlant de la façon joyeuse avec laquelle les dieux regardent leurs protégés (6). Nabonide, s'adressant à Šamaš, lui dira : *ina bûnî-ka namrûtu ḫidûtu pânî-ka* « avec ton visage brillant et ta face joyeuse... regarde ! » (7). Toujours la connexion entre la joie et la lumière du visage. Cette lumière est communicative : « que la déesse Damkina, reine de l'abîme, t'illumine de son visage (*ina bûni-ša linammir-ka*) ! » (8). On pourrait multiplier les exemples, car les Akkadiens ont encore combiné le verbe *namâru, nummuru*, etc. et l'adjectif *namru* avec un autre synonyme de *pânû*, à savoir *zîmu*, qui correspond à l'araméen זיו dans le sens d' « éclat » et de « visage » (9). Le sens reste le même, quel que soit le synonyme employé. Signalons la phrase *libbâ-šu iḫdû-ma immerû zîmû-šu* « son cœur se réjouit et son visage brilla » (10), qui confirme l'étroite relation entre la joie du

(1) Code, recto, IV, 34-35. On trouve aussi le *šaf'el* du *pi'el* dans *pânû-ka lišnammir* « qu'il fasse briller ton visage ! » (LANGDON, *Neubab. Königsinschriften*, p. 258, 20).
(2) MUSS-ARNOLT, p. 685 b.
(3) Synonymie de *pânu* et *bûnu* dans DELITZSCH, *Sum. Gl.*, p. 19 et 232.
(4) Inscription bilingue de Šamši-ilouna, L. 85 (dans KING, *Hammurabi*, n° 97). Ce n'est pas encore l'adjectif *namru*, mais le participe *nâwiru* (de *nawâru*) qui apparaît à cette époque.
(5) Par exemple dans le koudourrou de Berlin traduit par Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyriologie*, XVI, p. 141 ss. (col. I, dernière ligne). Voir aussi les textes cités par Hinke dans *A new boundary stone...*, p. 290, s. v. *Namru*.
(6) « De ton visage brillant regarde-moi fixement », dira-t-on dans une hymne à Ištar : *ina bûni-ka namrûti kiniš naplisinni iâši* (*Choix de textes...*, p. 360, 54). Comparer la phrase similaire de Sargon : *ina nummur bûnî-šu ellûti kiniš lippalis* « de l'éclat de son visage brillant qu'il regarde fixement ! » (Annales, l. 443-444; Fastes, l. 187-188), et le texte de Nabuchodonosor I cité ci-dessous.
(7) LANGDON, *op. cit.*, p. 258, 21.
(8) VR. pl. 51, col. III, 25.
(9) GESENIUS-BUHL, 16e éd., p. 904 s.
(10) *Choix de textes...*, p. 390, 38-39.

cœur et l'éclat de la face. Remarquons enfin que, lorsque le dieu regarde son client « d'un visage brillant », une nuance s'ajoute à la signification générale. La joie qu'éprouve le dieu se manifeste par sa faveur et ses bienfaits. Accueillir quelqu'un avec le sourire, c'est témoigner qu'on est prêt à lui accorder sa bienveillance. Au lieu de l'adjectif *namru* on pourra employer alors *damqu*, dont l'idéogramme représente précisément « l'œil brillant » ou « la face brillante » et dont le sens primitif « pur, brillant » a évolué en celui de « beau, bon, bienveillant » (1). Ainsi trouvera-t-on *pânê-ia damqûti eli-šu aškun* « je plaçai sur lui ma face bienveillante » (2), parallèle à *anâku ḫadiš appalis-šu* « je le regardai avec joie ». On hésite, dans ces cas, à donner à *damqu* son sens ordinaire de « bienveillant, favorable » ou son sens primitif de « brillant ». Le processus est cependant très visible : joie du cœur, éclat du visage, regard souriant et favorable (3). Un passage très caractéristique nous est fourni par le koudourrou de Nabuchodonosor I trouvé à Nippour : *ina nûr pânû-šu damqûti ina bûnê-šu namrûti... kiniš ippalis* « il regarda fixement... avec la lumière de son visage bienveillant, avec sa face brillante » (4). Nous avons d'abord *kiniš ippalis* « il regarda fixement » exactement comme dans les textes de l'hymne à Ištar et des inscriptions de Sargon que nous avons cités ci-dessus. L'hymne à Ištar mentionnait comme instrument de la vision *ina bûnî-ki namrûti* « avec ton visage brillant », l'inscription de Sargon *ina nummur bûnî-šu ellûti* « avec l'éclat de son visage brillant ». Ici les deux expressions sont bloquées pour former le parallélisme et nous avons presque l'équivalence *ina nûr pânû-šu damqûti* « avec la lumière de son visage bienveillant » = *ina bûnê-šu namrûti* « avec sa face brillante » (5). C'est donc la bienveillance ou la faveur que manifeste « la lumière du visage », lorsque cette lumière, d'abord indice de la joie du cœur, se tourne vers un protégé. Au mot *damqu* on pourra substituer *banû* qui est son synonyme le plus précis et qui a comme lui les sens de « pur, brillant, beau, bon, bienveillant » (6). Les

(1) Et aussi « joyeux » : on a le mot *damiqtu* parallèle à *ḫidûtu* « joie » dans *Choix de textes...*, p. 374, 27-28.
(2) Assurbanipal, cyl. B, VIII, 56 ; cyl. C, IX, 48. Lire *damqûti* au lieu de *damqâti* dans STRECK, p. 136 et p. 144.
(3) Remarquer la progression *ina bûnê-šu namrûti zîmê-šu ruššûti damqûti ênâ-šu ḫadiš ippalis-su* « il le regarda joyeusement de son visage brillant, de sa face vermeille, de ses yeux bienveillants », dans *Choix de textes*, p. 390, p. 43-45.
(4) HINKE, *A new boundary stone...*, p. 144, 22 s.
(5) Dans l'hymne à Ištar on a précisément *damqâti ênâ-ki* « tes beaux yeux » ou « tes yeux bienveillants » parallèle à *bûnî-ki namrûti*.
(6) On a *pânû pânûtu* (pour *banûtu*) dans les lettres d'el-Amarna (KNUDTZON, 165, 7, etc.).

dieux qui attendent Adapa à la porte d'Anou doivent lui rendre favorable le dieu suprême : *šunu amâta damiqta ana (ilu) Ani igabbû pânê banûti ša (ilu) Ani šunu ukallamû-ka* « eux diront une bonne parole à Anou, ils te montreront la face bienveillante d'Anou » (1). La bonne parole (*amâtu damiqtu*) produit son effet, car nous voyons que « son cœur s'apaise » (2). Il peut alors montrer « une face bienveillante », puisque le visage est l'interprète du cœur.

Nous sommes en mesure maintenant de retrouver en hébreu la même logique que dans les expressions akkadiennes ci-dessus analysées. Le visage brillant ou lumineux dénote la joie du cœur : « l'indice d'un cœur joyeux, c'est un visage brillant » (*Sir.* xiii, 26). Aux mots לב טוב « cœur joyeux » (3) répondent פנים אורים « visage brillant », le verbe אור ayant exactement le même sens que *namâru* (נור). Le *Ps.* civ, 15 concrétise cet effet de la joie : « et le vin qui réjouit le cœur de l'homme, en faisant briller le visage plus que l'huile ». La lumière de la face (אור פנים), c'est la gaieté qui illumine le visage et donne le sourire (4). Dans la phrase de Job que nous avons citée à propos de la formule הפיל פנים nous trouvons le parallélisme entre אשחק אלהם « je leur souriais » et אור פני « la lumière de mon visage » (*Job,* xxix, 24). Et du coup nous comprenons pourquoi l'*hif'il* du verbe אור avec פנים pour complément signifiera « faire briller sa face, sourire, rire ». Comme on avait אשחק אלהם dans *Job,* xxix, 24, on aura אל תאיר אלהם פנים « ne fais pas briller ta face vers elles, ne ris pas avec elles (les filles), sois sérieux avec elles » dans *Sir.* vii, 24. Dire à quelqu'un האר פנים « fais briller le visage », c'est lui dire : sois gai, souris! (*Sir.* xxxv, 11). Pour signifier qu'un homme est joyeux de posséder une femme belle, le Siracide dira : « la beauté d'une femme fait briller le visage » (xxxvi, 27). Le verbe choisi est le *pi'el* de הלל, racine de l'adjectif *ellu* « brillant » employé comme épithète dans *pânû ellûti* « visage brillant » (5). La Vulgate traduit par *exhilarat* d'après le grec ἱλαρύνει. Dans *Sir.* xiii, 26 τὸ πρόσωπον ἱλαρόν rend פנים אורים « visage brillant » et dans *Sir.* xxxv, 11, 9 האר פנים « fais briller ton visage » est traduit ἱλάρωσον τὸ πρόσωπόν σου. On aura de même καὶ μὴ ἱλαρώσῃς πρὸς αὐτὰς τὸ πρόσωπόν σου dans

(1) *Choix de textes...*, p. 152, 27 s.

(2) *Ibid.*, p. 156, 20.

(3) Le sens de טוב est ici « joyeux », comme dans l'expression assyrienne *ṭub libbi* « joie du cœur ». On sait que le sens de l'adjectif « bon » se modifie suivant l'objet qualifié : bon, beau, agréable, joyeux, etc.

(4) « Heureux le peuple qui connaît la jubilation, il marche à la lumière de ta face, ô Iahvé » (*Ps.* lxxxix, 16).

(5) Dans le passage de Sargon cité ci-dessus.

Sir. vii, 24 (cf. sup.). La proposition להצהיל פנים « pour faire briller le visage » de *Ps.* civ, 15 (cf. sup.) est rendue τοῦ ἱλαρῦναι πρόσωπον. Or, dans *Prov.* xviii, 22 et xix, 12, c'est le mot רצון qui est traduit par ἱλαρότητα, ἱλαρόν. Le sens de רצון dans le premier cas est une grâce, une faveur; dans le second, la bienveillance opposée à la colère. Le grec ἱλαρός vient précisément de ἵλαος « propice, favorable », puis « gai, joyeux, enjoué ». Les Septante ont parfaitement compris que « la lumière du visage » exprimait d'abord la gaieté, l'hilarité, et que cette gaieté était l'indice de la bienveillance d'un Dieu ou d'un roi pour son client. Le processus qui, chez les Akkadiens, nous a fait passer du « visage brillant » au « visage bienveillant », nous le retrouvons encore en hébreu. Après avoir parlé de la colère du roi, *Prov.* xvi, 15 déclare : « Dans la lumière du visage du roi est la vie, et sa bienveillance est comme la nuée de la pluie printanière ». Nous avons le parallélisme entre אור פנים et ce mot רצון que les Septante rendaient par ἱλαρόν. Dans *Ps.* xliv, 4 « la lumière de ta face » est expliquée par כי רציתם « parce que tu leur étais propice ». Le verbe רצה (d'où le substantif רצון) est chargé d'indiquer le sentiment auquel correspond « la lumière de la face ». Le salut envoyé par Iahvé est annoncé par la bienveillance de son sourire : האר פניך ונושעה « illumine ta face et que nous soyons sauvés! » (*Ps.* lxxx, 4, 8, 20). Sa miséricorde et ses bénédictions sont scellées par l'illumination de sa face : « Que Dieu ait pitié de nous et nous bénisse, qu'il fasse briller sa face avec nous. » (*Ps.* lxvii, 2). En sens inverse on chantera : « Que Iahvé fasse briller sa face sur toi et qu'il ait pitié de toi! » (*Num.* vi, 25). Voilà pourquoi le psalmiste s'écrie : « Fais briller ton visage sur ton serviteur, sauve-moi par ta miséricorde » (*Ps.* xxxi, 17). Ramener la lumière sur le visage de quelqu'un, c'est à la fois recouvrer sa bienveillance et son sourire. Alors la plus grande faveur que Dieu peut faire à l'Israélite pieux, c'est de lui enseigner sa loi : « Fais briller ta face sur ton serviteur et enseigne-moi tes décrets! » (*Ps.* cxix, 135). Joie du cœur, gaieté du visage, bienveillance et faveur, nous avons retrouvé en hébreu les mêmes étapes qu'en akkadien dans les manifestations du sentiment. A *nûr pânê* « lumière du visage » correspondait אור פנים, à *pânû namrûti* « visage brillant » פנים אורים, à *nummuru pânê* « faire briller le visage » l'expression si fréquente et si intéressante האיר פנים. Forcément l'une ou l'autre formule a pu nous échapper, mais chacun complétera ces rapprochements. Il importait de trouver le fil conducteur à travers ces images qu'on traduit souvent par des à peu près, alors qu'elles offrent un sens très précis dans les divers

contextes où elles apparaissent, soit en akkadien, soit en hébreu.

Si la joie illumine le visage, la tristesse l'assombrira. Le contraire de *namâru, nawâru* « être brillant », c'est en akkadien *ekêlu* « être obscur » (racine חכל, d'où חכלילי et חכלילות). Le substantif *eklitu* « obscurité » est sans cesse en connexion avec *nummuru* « faire briller ». On dit du feu ou du soleil qu'il est *munammir ekliti* « illuminant l'obscurité » (1) aussi bien que *munammir mûši* « illuminant la nuit ». A celui qui falsifierait son code ou le détruirait Hammourabi souhaite *eklit lâ nawârim* « une obscurité qui ne puisse être éclairée » (2). Les manifestations de la joie sur le visage qui étaient exprimées par l'association de *namâru* et de ses dérivés avec *pânû* ou ses synonymes, auront pour antithèse les formules où *pânû* et ses synonymes seront associés à *ekêlu* et ses dérivés. Le héros Gilgamès aperçoit les hommes-scorpions et « de crainte et d'effroi son visage s'assombrit (*itekil pâni-šu*) » (3). Au *pi'el* de *namâru* on opposera le *pi'el* d'*ekêlu* : *ukkulû pânê-šu* « son visage est assombri » (4). Asaraddon déclare qu'il a fait reluire « les visages assombris » (*zîmû ukkulûtu*) des statues divines (5). Il avait signalé que « leur aspect était sombre » *ša ... ikilu šikin-šun* (6), par suite des inondations et des orages. Ces effets du malheur et de la douleur sont bien exprimés dans les deux vers de l'épopée de Gilgamès qui reviennent comme un refrain : *aklâ lîtâ-ka quddudû pânû-ka lummun libba-ka qâtû zîmû-ka*, « tes joues sont sombres, ton visage est effondré, ton cœur se trouve mal, ta face a disparu » (7). La joie du cœur éclairait le visage, le mauvais état du cœur, la tristesse le rend obscur (8). Et de même que la lumière du visage exprimait non seulement la joie intérieure, mais encore la bienveillance à l'égard de quelqu'un, le visage obscur dénotera la malveillance. L'idéogramme de *damqu* « bienveillant » représentait l'œil brillant ou la face brillante, l'idéogramme de *limnu*

(1) On trouve aussi *munammir ukli*, l'abstrait *uklu* appartenant à la même racine qu'*eklitu*.

(2) Code, revers, XXVI, 68 s.

(3) *Choix de textes...*, p. 272, 10 s.

(4) *Ibid.*, p. 212, 17. Comparer *pânû-šu arpû* « sa face est obscurcie », *ibid.*, p. 190, 48.

(5) *Beitr. zur Assyriologie*, III, p. 248, en note.

(6) Le mot *šiknu* (de *šakânu* « placer, faire ») a bien le sens de « forme » et d' « aspect » (comparer ci-dessus *bûnu* de *banû* = בנה).

(7) *Choix de textes...*, p. 264, etc. Le mot *lîtu* représente « la joue » (ici au duel) : cf. HOLMA, *Körperteile...*, p. 31 ss. Nous rattachons *aklâ* à *ekêlu* et non à *akâlu* « manger » comme on le fait généralement. Corriger notre précédente interprétation.

(8) Le verbe *adâru* « être sombre » signifie aussi « être triste, être en deuil ». Le dérivé *tâdirtu* « deuil, tristesse » va de pair avec *bikîtu* « pleurs ». On dit aussi que « le visage est bouleversé par les larmes » *pânê-ša dimtu dulluḫû*.

« méchant, malveillant » représentera l'œil ou la face hostile (1). A l'expression *pânû damqûte* s'opposera *pânû limnûte* « face méchante, malveillante » ou encore « la mauvaise face », qui précède « le mauvais œil », « la mauvaise bouche », etc. (2).

Chez les Hébreux la face sombre sera également l'indice de la tristesse. Job s'écrie : « Car je ne me suis pas tû à cause des ténèbres et à cause de l'obscurité (3) qui a voilé ma face » (XXIII, 17). Après avoir mis en parallèle le bonheur (טוב) avec la lumière (אור) et le malheur (רע) avec l'obscurité (אפל), il ajoutera : « Je marche noirci, sans qu'il y ait de soleil, et si je me tiens dans l'assemblée, je hurle » (XXX, 26, 28). Ce n'est pas le soleil, mais la tristesse qui a consumé son visage et l'a rendu noir. L'expression בחשך « dans les ténèbres » signifie à elle seule « dans la tristesse » (4). « Ne te réjouis pas à cause de moi, ô mon ennemie; si je suis tombée je me relèverai; si je suis assise dans les ténèbres, Iahvé sera ma lumière » (*Mich.* VII, 8). Qu'on se souvienne de la relation entre la lumière et la joie, on verra aussitôt que les ténèbres sont le symbole de la tristesse. D'autre part, nous avons constaté que la joie du cœur se manifestait non seulement dans un visage lumineux, mais encore dans un visage bon et bienveillant. La tristesse se manifestera dans un visage mauvais. L'association d'idées était d'autant plus facile que le cœur joyeux, nous l'avons vu, se disait לב טוב « cœur bon ». Dans *Neh.* II, 2 : « Le roi me dit : Pourquoi ton visage est-il mauvais alors que tu n'es pas malade, ce n'est pas autre chose qu'un mal de cœur! » Les expressions פנים רעים « visage mauvais » (pour signifier : visage triste) et רע לב « mal de cœur » (pour signifier : chagrin de cœur) sont caractéristiques. La tristesse, le mauvais état du cœur se lit sur le visage. Et Néhémie de répondre : « Pourquoi mon visage ne serait-il pas mauvais (triste)? alors que ... ». Notons, en passant, que dans les passages de l'épopée de Gilgamès, où les interlocuteurs disent au héros : « Pourquoi tes joues sont-elles sombres, etc... » (cf. sup.), la réponse est invariablement : « Pourquoi mes joues ne seraient-elles pas sombres, mon visage ne serait-il pas effondré? etc. » (5). Suit alors la cause de la tristesse que le visage ne fait que manifester. Joseph, dans sa prison, s'aperçoit que ses compagnons sont tristes

(1) Idéogramme *ḫul*, composé de *igi* « œil, face » et *ur* « ennemi ».

(2) Cf. MUSS-ARNOLT, p. 488 A.

(3) Littéralement « et parce que l'obscurité a voilé ma face ».

(4) Cf. *Eccl.* V, 16 et Podechard, *in loc.*

(5) *Choix de textes...*, p. 266, p. 282, p. 288. Corriger notre première interprétation d'après ce que nous avons dit ci-dessus.

(זעפים). Il leur demande : « Pourquoi vos visages sont-ils mauvais, (= tristes) aujourd'hui? » (*Gen.* XL, 6, 7). L'expression פנים רעים « visage mauvais » sera donc équivalente à פנים זעפים « visage triste » que nous trouvons dans *Dan.* I, 10. Naturellement quand le cœur recouvrera sa joie, la face redeviendra bonne, c'est-à-dire joyeuse : « Le cœur joyeux rend le visage bon (ייטב פנים) » (*Prov.* XV, 13). Dans *Sir.* XIII, 26, nous avions vu que « l'indice d'un cœur joyeux, c'est un visage brillant ». Visage brillant, visage joyeux, visage bon, et en sens inverse visage obscur, visage triste, visage mauvais, nous avons, en hébreu comme en akkadien, les mêmes signes de la joie ou de la tristesse du cœur. Nous avons vu que, pour décrire la tristesse de Gilgamès, on lui disait finalement : *qâtû zîmû-ka* « ta face a disparu ». Le visage s'est tellement obscurci qu'il n'est plus visible. C'est un tout autre sens que nous trouvons dans les tournures « je laisserai mon visage » (*Job,* IX, 27) et « son visage ne fut plus à elle » (*I Sam.* I, 18, du moins dans le texte massorétique). Il s'agit alors du visage attristé et de la disparition de cette tristesse.

La force ou la faiblesse du cœur se manifestera également dans la physionomie. Mais la force du visage s'emploiera avec une nuance qui la fera ressembler à la hardiesse. L'adjectif hardi provient d'un verbe hardir (d'où enhardir) qui « répond à l'ancien haut-allemand *hartjan,* endurcir, rendre fort, de l'anc. haut-allem. *harti,* dur, en parlant des choses, fort, hardi, en parlant des personnes » (*Littré*). Le verbe עזז « être fort, dur » et ses dérivés seront précisément les mots qui donneront à פנים la signification de « visage hardi, insolent, effronté ». En parlant de la prostituée qui aborde le jeune homme avec effronterie, on emploiera les expressions suivantes : « Elle le saisit et le baisa, elle fortifia son visage (= elle prit un air effronté) et lui dit » (*Prov.* VII, 13). L'*hif'il* de עזז avec פנים pour complément signifie donc « enhardir sa face », prendre un air effronté. On pourra se servir de l'adjectif עז « fort » et du substantif עֹז « force » devant פנים avec la même nuance de signification. Les expressions מלך עז־פנים (*Dan.* VIII, 23) et גוי עז־פנים (*Deut.* XXVIII, 50) dépeignent « un roi hardi » et « une nation hardie », littéralement un roi et une nation dont le visage est fort. Il est clair, d'après ce qui précède, que עֹז פָּנִים « force du visage », dans *Eccl.* VIII, 1, signifie la hardiesse ou l'effronterie : « la sagesse de l'homme fait briller son visage et la hardiesse de sa face est changée ». Faire briller son visage nous avons vu que c'était le rendre gai et bienveillant; changer la hardiesse de

sa face, c'est lui enlever toute expression farouche et insolente (1). La racine עזז « être fort » a évolué différemment en akkadien. Le verbe *ezêzu* signifie « être irrité ». De même qu'on dit *libbuš êzuz* « son cœur s'irrita » et *izziš ikkilmi* « il regarda avec colère » on emploiera l'expression *ina bûnê-šunu izzûti likkilmû-šu* « qu'ils le regardent de leur visage irrité! » (2). L'hébreu recourra alors à l'expression פנים נזעמים « visage courroucé » (*Prov.* XXV, 23). Enfin la dureté de cœur proprement dite, l'obstination, aura pour symbole la dureté des traits : « Ce sont des fils durs de visage (קשי פנים) et tenaces de cœur (חזקי־לב) » (*Ezech.* II, 4).

Au verbe עזז « être fort » s'oppose le verbe חלה « être faible, malade ». Le *pi'el* חלה a le sens d' « affaiblir » ou d' « adoucir ». La formule courante חלה פני פ״ signifiera donc « adoucir le visage de quelqu'un », c'est-à-dire lui enlever son expression de dureté et, par suite, le calmer par des caresses, des présents ou des prières. C'est dans ce dernier sens que l'expression est usitée, lorsqu'il s'agit d'apaiser la fureur de Dieu. La comparaison des divers passages où les hommes, en particulier les prophètes, « adoucissent le visage » de Iahvé, prouve jusqu'à l'évidence que la prière est un moyen de faire cesser la colère divine et, par le fait même, de rendre à son visage un air doux et bienveillant. Le sens d' « implorer » n'est que subsidiaire, quoiqu'il ait fini par prévaloir.

C'est donc sur le visage qu'apparaît l'état d'âme d'un individu, c'est par son visage qu'on peut connaître ses passions, ses émotions, ses sentiments et même ses volontés. Tout son être s'imprime sur sa face et s'exprime par elle. Si l'âme ou le cœur le caractérise en soi, le visage le caractérise pour les autres. Qu'il s'agisse du visage proprement dit ou du visage d'emprunt, du masque, c'est à lui qu'on demande de définir la personne. Le grec πρόσωπον marque les trois degrés : le visage, le masque, la personne. Le latin *persona* en marque deux : le masque, la personne. L'hébreu passera directement du visage à la personne, dans les expressions « mon visage », « ton visage » ou « son visage » pour signifier « moi, toi, lui en personne ». Moïse dit à Iahvé : « Tu me dis : fais monter ce peuple, mais tu ne me fais pas connaître qui tu enverras avec moi! » (*Ex.* XXXIII, 12). Iahvé répond : « Ma face ira et je te laisserai reposer ». Moïse ajoute : « Si ta face ne vient pas, ne nous fais pas monter d'ici! » Et faisant

(1) Podechard traduit « la dureté de son visage », ce qui est bien le sens étymologique. Mais la hardiesse répond mieux à la nuance des autres passages.

(2) Koudourrou de Meli-šipak, VI, 23 ss. (Scheil, *Text. élam. sém.* dans *Mémoires,* t. II, p. 108 ss.).

allusion à ce passage, Isaïe dira : « Ce n'est pas un messager (1) ni un ange, mais sa face qui les a sauvés ! » (*Is.* LXIII, 9). Il est clair que la face de Iahvé représente Iahvé en personne. L'expression פני « ma face » se substitue à נפשי « mon âme » pour signifier « moi-même », parce que la face est le miroir de l'âme, son équivalent pour ceux à qui l'âme échappe (2). Dans *Prov.* VII, 15, la prostituée s'écrie : « C'est pourquoi je suis sortie devant toi, pour chercher ta face et je t'ai trouvé ! » C'est toi-même que je cherchais et je t'ai trouvé ! Enfin il semble que le mot פנים pris isolément a quelquefois désigné « les personnes ». Ainsi, dans *Job,* XVII, 6, l'expression תפת לפנים, parallèle à למשל עמים « en fable pour les gens (עמים = *gentes*) », ne signifierait pas « un crachat au visage », mais « un objet d'horreur pour les personnes » (3). Ce sens a persévéré dans l'hébreu moderne. Dans *Deut.* VII, 10, nous trouvons אל־פניו « à sa face » parallèle à לא יאחר « il ne diffère pas ». La traduction de *Vulg. statim,* d'après le parallélisme, est adoptée par Ehrlich qui prétend donner à אל־פניו le sens d' « aussitôt » dans tous les contextes similaires, mais avoue ne pouvoir expliquer l'origine de cette formule. Selon nous אל־פניו, dans *Deut.* VII, 10, signifie simplement « à sa personne, à lui-même ». On l'oppose à לא יאחר « il ne diffère pas », pour exprimer que Dieu punit le transgresseur, sans attendre sa postérité. Et, en effet, dans *Job,* XXI, 19, on nous dit : « Dieu réserve pour ses fils son péché? Qu'il le punisse lui-même pour qu'il apprenne ! » L'expression ישלם אליו est le point de départ de אל־פניו ישלם־לו « il le punit en personne ». C'est la thèse de la responsabilité personnelle.

Une nouvelle série de formules et de métaphores sera déduite du visage non plus en tant que voyant ou vu, mais en tant que partie antérieure du corps, par opposition au dos ou au derrière. La transition nous est fournie par le texte de l'Exode que nous avons déjà cité : « Lorsque j'écarterai ma main, tu verras mon dos, mais ma face ne sera pas vue » (*Ex.* XXXIII, 23). Le mot qui s'oppose à פני « ma face », c'est אחרי littéralement « mon derrière ». Il est remarquable que comme substantif on emploie toujours le plur. אחרים par analogie avec פנים, tandis que le sing. אחר est adverbe ou préposition : « derrière » par opposition à « devant ». Quand nous avons analysé les différentes significations du mot « tête », nous avons

(1) Ponctuer צִר au lieu de צָר, d'après G οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος.

(2) Emploi de בפניהם en remplacement de בנפשם pour signifier « contre eux-mêmes », dans *Ezech.*, VI, 9 « ils ont eu du dégoût d'eux-mêmes ».

(3) Cf. JACOB, dans *Zeitsch. für A. T. Wissenschaft,* 1912, p. 286.

constaté que l'emploi de ce mot pour exprimer l'antériorité soit dans l'espace, soit dans le temps, provenait d'une observation banale, à savoir que la tête *des animaux* était en avant du corps, tandis que la tête *de l'homme* servait de point de départ aux idées de hauteur et d'élévation (1). Par contre, le visage de l'homme est bien la partie antérieure. Chez les Akkadiens, l'idéogramme *igi* « œil », que nous avons vu couramment usité pour représenter *pânu* « visage », signifie également *maḫru* « devant » et l'on peut interchanger *pânu* et *maḫru* dans les locutions adverbiales ou dans les prépositions composées. Nous avons vu que ce même mot *maḫru* voisinait avec *rêšu* « tête » et *ašaredu* « premier » quand il s'agissait de symboliser la primauté (2). Les trois mots *rêšu* « tête », *pânu* « visage », *maḫru* « devant » seront usités comme contraste d'*arku* « derrière ». En hébreu on dira לאחור ולא לפנים « en arrière et non en avant » (*Jer.* VII, 24), quand on voudra opposer la partie antérieure à la partie postérieure du corps (cf. *Ex.* XXXIII, 23, ci-dessus), mais si l'on veut opposer au visage la partie qui contraste avec lui, on dira plutôt ערף ולא פנים « la nuque et non le visage » (*Jer.* XVIII, 17) (3).

Nous retrouverons dans l'usage de *pânu* ou פנים pour « devant » les mêmes métaphores que dans l'usage de *rêšu* ou ראש « tête » en tant que partie antérieure. Et d'abord dans l'espace. La façade du tabernacle s'appellera, chez les Hébreux, פני אהל (*Ex.* XXVI, 9 etc...). Les Akkadiens diront *pân êkalli* « façade du palais », *pân elippi* « l'avant d'un vaisseau », *pân nîri* « le devant du joug », etc. (4). Les rois assyriens se serviront de la formule stéréotypée *pân nîri-ia utîr* « je tournai la face de mon joug », pour signifier « je revins ». Par extension, les divers côtés d'un édifice, d'un terrain, ou de tout autre objet, seront autant de faces diverses, suivant la direction vers laquelle ils sont tournés. Il y aura la face du nord (*pân iltânu*), la face du sud, etc. (5). Une ville présente sa face dans telle direction : « la tour du Liban qui regarde la face de Damas » (*Cant.* VII, 5). De même que קֶדֶם « ce qui est devant » signifie l'est, parce que c'est l'est qui se présente devant l'observateur dans l'ancienne orientation (le visage vers le soleil levant), le mot *pânu* aura parfois le sens

(1) Cf. sup. p. 26 s.

(2) P. 27.

(3) En assyrien on opposera également le visage à la nuque (*kutallu*).

(4) Comparer les expressions où *rêšu* « la tête » signifie la façade, le devant, etc. (sup. p. 29 s.). Le plur. *pânâte* (forme féminine) sera usité avec les divers sens de *pânu* « devant ».

(5) Cf. HINKE, *A new boundary stone*, p. 297. Dans *Jer.* I, 13, le chaudron bouillant « dont la face est du côté du nord » (ופניו מפני צפונה).

« d'orient ». Ainsi dira-t-on (*šadû*) *ḫarusa ša pân* (*mâtu*) *muṣri* « la montagne Harusa qui est à l'est du pays du Muṣri » (1).

De même que, dans une série d'unités, on appelait ראש ou *rêšu* « la tête » les individus qui marchent devant, on appellera פנים ou *pânu* « la face » ceux qui sont en avant. C'est surtout lorsqu'il s'agit d'une armée que ce terme sera usité. Voici comment Iahvé va traiter l'armée d'invasion : « je le chasserai vers un pays desséché et désert, son avant (את־פניו) vers la mer orientale et son arrière (ספו « sa fin ») vers la mer occidentale » (*Joël*, II, 20). Ce sont les deux tronçons : l'avant-garde et l'arrière-garde. Les Akkadiens connaissent « l'avant des troupes » *pân ummanâte*, et « l'avant des guerriers » *pân qurâdê*. Dans le combat lui-même la face sera l'endroit de l'action principale, le fort de la mêlée. Joab voit que « la face du combat » (פני המלחמה) se trouve contre lui « en avant et en arrière » (*II Sam.* X, 9). David demande qu'on expose Urie « au devant de la face du violent combat », c'est-à-dire au plus fort de la mêlée (*II Sam.* XI, 15). La face est la partie qui attaque, le front par opposition à l'arrière. Faire reculer quelqu'un, c'est ramener sa face en arrière. Tel est le sens de השיב פני dans *II Reg.* XVIII, 24 : « Et comment feras-tu retourner la face d'un pacha, l'un des plus petits serviteurs de mon maître? » (2). Dans la bouche d'un Assyrien cette expression est calquée sur *pân nîri turru* « tourner la face du joug », « revenir en arrière » (cf. sup.). Pour dire « prendre les devants », l'hébreu se contentera de la locution « aller avant » (*Gen.* XXXIII, 12, 14). L'akkadien possède une tournure analogue à la nôtre : *pâna ṣabâtu* « prendre le devant ». Dans les lettres d'el-Amarna : *kîmê pânî-šunu niṣabbat* « afin que nous prenions leurs devants » (3). C'est ainsi qu'il faut entendre *pân girri-ia ṣabtû* « ils prennent les devants de ma route » (4) et *iṣbat pân mašqê* « il prit le devant du point d'eau » (5). L'interprétation courante « aller au-devant » de quelqu'un ou « prendre possession du point d'eau » (6) n'est point la bonne. Dans tous les passages *pâna ṣabâtu* signifie « arriver avant

(1) Annales de Téglath-phalasar I, col. V, 91. Comparer les formules *ša pân šadî* « qui est à l'est de la montagne », *ša pân Guti* « qui est à l'est du pays de Gouti », dans MEISSNER, *Seltene ass. Ideogramme*, n°s 4506, 4507.

(2) Avec le complément ל״ l'expression השיב פנים signifiera « tourner le visage vers » un endroit (cf. les divers sens de *suḫḫuru pâna* ci-dessus) : *Dan.* XI, 18, 19.

(3) KNUDTZON, n° 170, 30.

(4) Asaraddon, prisme brisé I, 19.

(5) Passages de Sennachérib (Prisme, V, 47 ss.) et d'Asaraddon, cités par Meissner, *Orient. Literat. Zeitung*, 1918, col. 124.

(6) Cf. Meissner, *ibid.*

quelqu'un » à l'endroit indiqué : prendre les devants, anticiper, devancer, etc. L'expression correspond à peu près à *miḫrit ummânâte-ia iṣbat* « il prit le devant de mes troupes » pour dire « il précéda mes troupes » (1). Celui qui prend le devant d'une troupe ou d'un groupe est naturellement le chef. En hébreu comme en akkadien on l'appelait « la tête » (2). Nous avons cité, à ce propos, *Mich.* II, 13 « et leur roi marchera devant eux (לפניהם) et Iahvé à leur tête (בראשם) ». Le chef militaire est celui qui marche en avant : « Iahvé votre Dieu qui marche devant vous (ההלך לפניכם), c'est lui qui combattra pour vous » (*Deut.* I, 30). Ailleurs, c'est l'ange de Dieu « qui marche devant le camp d'Israël » (*Ex.* XIX, 19). Et nous rejoignons ainsi l'expression akkadienne *âlik pâni* « qui marche en avant », synonyme d'*âlik maḫri*. Ce n'est plus seulement une fonction temporaire, mais une dignité dont l'idéogramme signifie « celui qui a de la force » et se traduit par *bêl emûqi* « qui possède la puissance » (3). Finalement le chef s'appellera simplement *bêl pâni* « qui possède la primauté », qui marche en tête. Si le commandement est réservé à l'*âlik pâni*, ceux qui marchent derrière sont les subordonnés. L'akkadien et l'hébreu sont d'accord pour donner à *alâku arki* « marcher derrière » ou הלך אחרי non seulement le sens de « suivre », mais aussi celui de « servir ». C'est l'expression contraire à *alâku pâni* ou הלך לפני. On voit que, dans tous ces cas, il s'agit d'une file d'individus dont l'un est à la tête, l'autre à la queue. C'est une tout autre idée qui expliquera les formules עמד לפני « se tenir devant » et *nazâzu ana pâni* qui a la même valeur. D'un personnage qui se met au service d'un autre on dit *ana pâni-šu izzaz* « il se tient devant lui » (4). Il devient alors *izzaz pâni* « celui qui se tient devant » ou *manzaz pâni* (plus fréquent), celui qui occupe « la place devant » son supérieur. Nous retrouvons tous ces sens dans l'hébreu עמד לפני « se tenir devant » : se présenter, être admis en présence, être au service. On pourra remplacer, d'ailleurs, עמד par התיצב (*Job*, I, 6), la formule ne change pas de signification. Il s'agit des serviteurs qui se tiennent debout devant le maître et attendent ses ordres, ceux que les Anglais appellent *attendants*. Les sept anges de l'Apocalypse sont ceux qui se tiennent devant Dieu : οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν (VIII, 2). La comparaison entre *Jer.* LII, 12 et *II Reg.* XXV, 8 est des plus instructives pour le sens de עמד לפני et de *manzaz pâni*. Il

(1) Assurbanipal, cyl. de Rassam, IX, 89.

(2) Sup. p. 27 s.

(3) Les divers sens de l'idéogramme *á-tug* dans DELITZSCH, *Sum. Glossar*, p. 3.

(4) Lettres d'el-Amarna, n° 8, 40.

s'agit d'un haut dignitaire de Nabuchodonosor, son רב־טבחים, littéralement « chef des bouchers ». D'un côté il est représenté comme « serviteur du roi de Babylone » (*II Reg.* xxv, 8), de l'autre comme « celui qui se tient devant le roi de Babylone » (*Jer.* LII, 12). Les Septante ont traduit les deux fois par « qui se tient devant ». Il s'agit du *manzaz pâni,* c'est-à-dire du dignitaire babylonien qui se tient devant le trône. Il est à noter que le verbe עמד est au mode personnel עָמַד. On corrige généralement en עֹמֵד « qui se tient », d'après les Septante. Mais nous avons vu que *manzaz pâni* avait pour équivalent *izzaz pâni* « il se tient devant ». C'est certainement cette expression qui a permis de garder עָמַד au lieu de la leçon plus facile עֹמֵד. Il est clair que la dignité de *manzaz pâni* (עמד לפני) se rapprochait singulièrement de celle du « voyant la face » *dâgil pâni* ou ראה פני (*Esth.* I, 14), dont nous avons parlé à propos du visage objet de vision. Le לחם פנים « pain de proposition » n'est pas « le pain de la face », mais le pain qu'on place devant Iahvé. L'origine de cette expression nous est fournie par *Ex.* xxx, 36, où l'on voit que l'offrande doit être placée « devant l'arche d'alliance dans le tabernacle » et par *I Reg.* IX, 6 où Dieu parle des lois « que j'ai placées devant vous ». Dans ces deux cas נתן לפני a exactement le sens de « mettre devant, proposer ». Or, dans *Ex.* xxv, 30, Dieu explique lui-même la formule : « Et tu placeras sur la table les pains de proposition devant moi perpétuellement ». La juxtaposition de פנים et de לפני « devant moi », l'emploi de נתן, autant d'indices du sens primitif. La table de proposition שלחן הפנים (*Num.* IV, 7) est également « la table qui est devant ». On la trouve très bien définie dans *Ezech.* XLI, 22 : « c'est la table qui est devant Iahvé (לפני יהוה) ». Des assyriologues ont voulu mettre en parallèle avec לחם פנים une formule qu'on lisait *akal-pânu* « nourriture (ou pain) de la face » (1). Mais le signe *kal* devant être lu *lap,* comme le prouve une variante *a-la-pa-an-nu,* la formule est à remplacer par le mot *alappânu* qui n'a plus rien de commun avec « le pain de la face » (2).

Puisque les mots *pânu* et פנים représentent la partie antérieure, par opposition à ce qui est derrière, on les trouvera usités pour désigner l'endroit par opposition à l'envers. La carapace du crocodile s'appellera פני לבושו « la face de son vêtement » (*Job,* XLI, 5); on ne voit pas l'envers, la doublure. La partie d'un voile qui s'applique

(1) Cf. ZIMMERN, *KAT*[3], p. 600.

(2) Variante et bonne lecture dans MEISSNER, *Mitt. der vorderas. Gesellschaft,* 1913, 2, p. 37.

sur une chose sera « la face » ou l'endroit : « la face du voile, du voile qui est sur tous les peuples » (*Is.* xxv, 7). Le tranchant de la houe, par opposition à l'autre côté, s'appellera, en akkadien, *pân marri* « face de la houe » (1), tandis qu'en hébreu le tranchant du glaive s'appellera « la face du glaive » : « partout où ta face sera dirigée », en s'adressant au glaive du carnage (*Ezech.* XXI, 21). On aiguise « la face », c'est-à-dire le tranchant, du fer (*Eccl.* x, 10).

L'antériorité dans l'espace aura pour corollaire l'antériorité dans le temps. Ici encore nous retrouvons en akkadien et en hébreu les mêmes phénomènes que dans l'emploi de *rêšu* et de ראש. Le mot *âlik pâni* « qui va en avant » ne signifie pas seulement le chef, mais encore le prédécesseur dans le temps. Quand un roi assyrien veut parler de l'un des rois qui l'ont précédé sur le trône, il dit couramment *âlik pâni-ia* « mon prédécesseur », qui sera synonyme d'*âlik maḫri-ia* « allant avant moi » dans le temps (2). Le roi ancien devient *šar pâni* « roi d'avant », les jours anciens *ûmê pâni* « jours d'autrefois ». En hébreu, לפנים signifiera « autrefois, jadis », לְפָנַי « avant moi », etc. La saison de printemps, « premier temps », se dira, en akkadien, *pân šatti* « l'avant de l'année, la première saison »; le début des pluies et des inondations *pân riḫṣi.* Il est inutile de multiplier les exemples. Dans les locutions composées avec *pân, pâni, pâna* ou avec פני, la préposition ou l'adverbe ainsi obtenus auront tantôt le sens de l'antériorité dans l'espace, tantôt celui de la priorité dans le temps.

Et, de même que *rêšu* et ראש « la tête » finissent par signifier « le principe, la cause » (3), la nuance de causalité s'attachera à *pânu* et à פנים qui marquent véritablement l'*antécédent* par opposition au conséquent. Le passage de l'idée de priorité à celle de causalité est visible dans *Prov.* xv, 33 « et avant (לפני) la gloire l'humilité », XVI, 18 « avant (לפני) la ruine l'orgueil ». En comparant avec *Prov.* XXII, 4 « la suite de l'humilité, c'est la crainte de Iahvé, la richesse, la gloire et la vie », on voit que לפני « avant » établit une relation de cause à effet entre l'humilité et la gloire, l'orgueil et la ruine. On trouvera aussi, chez les Akkadiens, l'expression *lapân* (לפני) pour signifier « à cause de ». Mais déjà nous sommes sur le terrain des locutions prépositives ou adverbiales.

(1) Cf. MEISSNER, *Seltene ass. Ideogramme,* 7048.

(2) On emploiera aussi dans ce sens l'adjectif *pânû* « antérieur » opposé à *arkû* « postérieur ». Le féminin *pânîtu* sera « le temps antérieur, le passé », auquel s'opposera *arkâte* (plur. fém. d'*arkû*) « l'avenir » ou *aḫrâte* (plur. fém. d'*aḫrû* de אחר).

(3) Sup. p. 32 s.

Pour signifier « autrefois, jadis », l'akkadien emploiera l'adverbe *pâna* ou *pânama,* la locution *ina pâni* ou *ina pâna.* Nous avons cité l'hébreu לפנים « autrefois » à propos de la priorité dans le temps. Les prépositions composées avec פנים ou *pânu* sont très nombreuses. A la différence de l'hébreu, l'akkadien pourra utiliser *pân,* état construit de *pânu,* sans adjonction de particule pour représenter les divers sens de *maḫar* « devant, en face de, contre, etc. ». Notons que לפני a pour correspondant exact l'akkadien *lapân.* C'est la seule survivance de la préposition ל en akkadien. Partout ailleurs c'est la préposition *ana* qui a supplanté *la.* On aura donc deux équivalences de לפני : *lapân* et *ana pân* (var. *pâni, pâna*). Nous ne pouvons insister sur les cas où ces prépositions marquent simplement l'antériorité dans l'espace ou la priorité dans le temps. Ce que nous avons dit concernant la face prise comme type de la partie antérieure suffit à expliquer les multiples acceptions de לפני et de *lapân* ou *ana pân.* Remarquons cependant que, particulièrement dans les lettres d'el-Amarna, la formule *ana pâni* tend à devenir une simple expression du datif. Dans ce cas, *pâni* est purement explétif. C'est ce qui explique, selon nous, l'usage de לפני pour signifier « comme » dans *I Sam.* I, 16 « ne mets pas ta servante comme une fille de Bélial » et dans *Job,* III, 24 « car comme mon pain vient mon soupir ». La préposition לפני correspond alors à ל avec le sens du datif latin après le verbe être : cf. « ce sera à vous en nourriture (לאכלה) » dans *Gen.* I, 29. Le לפני לחמי « pour mon pain » (*Job,* III, 24) ne représente pas plus que לאכלה de *Gen.* I, 29. L'hébreu emploiera לפני « en face de » (*Gen.* XIII, 9; XXIV, 51, etc.) pour exprimer « en la possession de, à la discrétion de ». Nous avons vu, en effet, qu' « être en la présence de » quelqu'un, c'est être à son service et déjà lui appartenir. En akkadien la langue juridique utilisera *ina pâni* « en face de » avec un sens analogue (1). Après les verbes qui indiquent la fuite, l'éloignement, la crainte, l'appréhension, ce sont les prépositions composées avec פנים ou *pânu* qui seront naturellement les plus usitées. Ce qui occasionne ces sentiments, c'est la vue ou la présence d'un objet, d'une personne, d'un danger. On sait que, en hébreu, la formule employée sera généralement מפני « de la face de... » ou מלפני « d'en face de... ». En akkadien ce sera *ištu pân* « de la face de... » et parfois *ultu lapân* « d'en face de... » (2). Mais on trouvera encore *pân, lapân* ou *ina pân.* Dans l'une et l'autre langue le sens

(1) Par exemple *ina pâni-ka* « en ta possession » (*Keilinschr. Bibliothek,* IV, p. 158, 9).
(2) Asaraddon, Prisme, III, 41 (*Keilinschr. Bibliothek,* II, p. 132).

de מפני et de *ištu pân* évolue vers « à cause de... ». La préposition *ina* ayant, en akkadien, le sens de « dans, à », mais aussi celui de « hors de, de », la préposition *ina pâni* correspondra tantôt à בפני, tantôt à מפני. Le même laisser-aller qui préside à l'emploi de לפני et de בפני pour signifier « au devant de... », présidera à l'emploi de *ana pâni* et *ina pâni* en akkadien. A propos de פנים et *pânu* dans le sens de « surface » nous avons remarqué que על־פני jouait parfois le rôle d'un mot composé « surface ». On trouve aussi על־פני avec le sens d' « en plus, par-dessus, outre, etc. ». Ainsi dans *Job,* XVI, 14 « brèche sur (על־פני) brèche » et dans *Ex.* XX, 3 « il n'y aura pas pour toi d'autres dieux en plus de moi (על־פני) ». Il est clair que על־פני signifie alors « au-dessus » (1), le dessus d'une chose étant sa surface visible par opposition au dessous qu'on ne voit pas. Dans les lettres d'el-Amarna nous rencontrons fréquemment *ana pâni* avec ce sens dans la formule *šibit-šu ana pâni šibitân* « sept fois au-dessus de sept fois » qui alterne avec *šibit-šu û šibitân* « sept et sept fois » (2). Partout et toujours le sens exact de la préposition composée devra se déduire des significations par lesquelles a passé le mot « visage ». Le caractère éminemment synthétique des langues sémitiques ne permet pas de donner une équivalence définitive pour chaque locution. Suivant le verbe employé, le rôle dans la phrase, le contexte ou le parallélisme, la préposition prendra une nuance nouvelle. Mais toutes ces nuances rentreront dans les catégories générales que nous avons essayé de limiter avec précision d'après la logique du langage : a) visage, vision, direction, intention; b) visage, visibilité, extérieur, surface, aspect, physionomie, personne; c) visage, face, devant, endroit (par opposition à envers), précédent, antécédent.

IV. LES PARTIES DU VISAGE.

Dans l'article précédent nous avons étudié les multiples acceptions des mots *pânu* et פנים « visage, face, figure ». En recherchant l'origine des expressions où ces mots apparaissent, nous avons pu constater que souvent on avait attribué au visage des propriétés qui convenaient proprement à l'une ou à l'autre de ses parties. Les éléments qui composent la figure humaine fournissent le véritable signalement de l'individu. Les relations avec le monde extérieur

(1) Dans le sens numérique.
(2) Voir le glossaire d'Ebeling dans KNUDTZON, p. 1489 et p. 1521.

s'établissent par le moyen des sens qui, à l'exception du toucher répandu par tout le corps, ont leur siège dans une partie du visage. Les réactions de l'âme sous le choc des sensations ou des sentiments se manifestent par les jeux de la physionomie. Mais telle émotion se réfléchira de préférence dans l'organe de la vision, telle autre dans celui de l'odorat, telle autre simplement dans les mouvements du front ou des lèvres. Si nous avons traité le visage comme l'interprète de l'âme, c'est parce qu'il synthétisait en une seule expression les données fournies par ses parties composantes. Nous ne nous étonnerons donc pas si dans l'étude de ces parties nous retrouvons des images ou des idées que nous avons déjà rencontrées. Ce sera à la fois un contrôle et une confirmation des déductions antérieures.

Le Front. — Nous avons vu comment l'expression « fortifier son visage » signifiait : prendre un air hardi, insolent, effronté. Le siège de l'effronterie sera spécifiquement le front. Le mot מֵצַח « front » se substituera à פנים « visage » pour caractériser l'attitude insolente ou effrontée. Dans *Prov.* vii, 13 nous avions העזה פניה « elle fortifia son visage », c'est-à-dire « elle prit un air effronté »; dans *Sir.* viii, 16 nous aurons אל תעיז מצח « ne fortifie pas le front », pour signifier : ne prends pas un air insolent (1). L'effronterie dont il s'agissait dans le passage des Proverbes était celle de la prostituée. Aussi le prophète Jérémie pourra-t-il interpeller Israël en ces termes concis : מצח אשה זונה היה לך « tu as eu le front d'une prostituée! » et il explique ensuite : « tu n'as pas voulu avoir honte » (iii, 3). L'obstination était symbolisée par la dureté des traits. Les קשי פנים « durs de visage » étaient ceux dont le cœur ne voulait pas se soumettre (*Ezech.* ii, 4). On pourra dire aussi qu'ils ont un front d'airain : « Car je sais que tu es dur, et que ta nuque est une barre de fer et que ton front est d'airain (ומצחך נחושה) » (*Is.* xlviii, 4). La dureté du front est donc bien, comme celle du visage, l'emblème de l'entêtement indocile si souvent reproché par les prophètes au peuple d'Israël. C'est pourquoi Ézéchiel dira indifféremment קשי פנים וחזקי־לב « durs de visage et résistants de cœur » (ii, 4) ou חזקי־מצח וקשי־לב « résistants de front et durs de cœur » (iii, 7). Dieu, qui veut opposer son prophète à son peuple, devra lui donner une résistance et une obstination plus grandes que l'obstination et la résistance d'Israël. C'est en fortifiant son front qu'il lui permettra la lutte : « Je rendrai ton front comme le diamant plus dur que le silex! » (iii, 9). On voit par ces exemples que le siège de l'effronterie et de l'obstination est propre-

(1) La traduction de Peters *non facias rixam* n'est pas assez littérale.

ment le front (1). C'est par extension que ces défauts ont été ensuite représentés par la force ou la dureté du visage.

Les Akkadiens n'ont pas de terme correspondant à מצח. Le front s'appelle chez eux *muttu* et, quelle qu'en soit l'étymologie, ce mot désignait primitivement « la chose antérieure ». Il a pour idéogramme *dùb-sag* (2) dont les significations connexes sont *qudmu* « devant », *maḫru* « qui est devant » et *rêšu* « tête » (dans le sens de : ce qui est en avant). Le front est spécifiquement la partie antérieure de la tête. Au lieu des locutions *ana pâni* ou *ina pâni* « en face », on pourra recourir à *ana mutti* ou *ina mutti* « au front », pour signifier « devant ». L'adverbe *muttiš* jouera le rôle d'une préposition « au-devant de ... » et aura le même sens que *qudmi* (3). La série des significations est la suivante : partie antérieure de la tête, front, devant. En grec μέτωπον représente d'abord le front, puis toute partie antérieure (face, façade, front de bataille). De même le latin *frons* et le français front.

Un terme des plus intéressants dérivé de *muttu* est *muttatu*. On a beaucoup écrit sur ce sujet à propos de l'expression *muttata gullubu* « raser la *muttatu* » qui apparaît dans le code de Hammourabi et dans les anciens textes juridiques (4). Le sens étymologique est simplement la région frontale ou la partie antérieure de la tête (5). Tout naturellement on appliqua le nom de *muttatu* à la couronne de cheveux que les Assyriens et les Babyloniens laissaient tomber au-dessous de leur fronteau. Faire disparaître cette couronne était une marque infamante. Le code de Hammourabi prévoit cette peine pour le calomniateur : *muttazu* (6) *ugallabû* « on rasera son front » (rev. v, 33). La pratique du droit babylonien ne néglige pas cette pénalité : *muttazzu ana gullubim iddinû-ma* « (les juges) livrèrent son front à la rasure (littér. au raser) » (7). D'après le document

(1) En latin comme en français le front est le siège de l'impudence.

(2) L'idéogramme est composé de *dùb* « tablette » et de *sag* « tête ». La tête de la tablette est sa partie antérieure, le recto.

(3) Comparer *Poème de la Création,* ii, 75 et iii, 131 avec iii, 11 : *Choix de textes...,* p. 26, p. 32, p. 40.

(4) Outre les dictionnaires aux mots *gullubu* et *muttatu,* cf. Holma, *Körperteile...,* p. 35.

(5) Comparer *rîšetu* « région de la tête, chevet » (de *rêšu* « tête ») et *šêpitu* « région des pieds » dans les textes cités par Thureau-Dangin (8e *campagne de Sargon,* p. 46, n. 1).

(6) Pour *muttat-šu;* de même *muttazzu* dans la citation suivante.

(7) Schorr, *Altbab. Rechtsurkunden,* n° 263, 14 ss. Comparer [*muttazz*]*u ugallibû* « ils rasèrent son front », *ibid.* n° 264, 8. Autres exemples cités par Walther dans *Altbab. Gerichtswesen,* p. 236, n. 3.

qu'on appelle « lois de famille suméro-babyloniennes », il semble qu'une première conséquence de cette peine était la perte du droit de cité : « Si un enfant dit à sa mère : tu n'es pas ma mère! on rasera son front (*muttazzu ugalbû*) et on le privera de la ville, puis on le fera sortir de la maison (1). » La suppression de la *muttatu* n'est donc pas l'indice de la mise en esclavage. Il y avait une marque spéciale, à savoir l'*abbuttu*, qui dénotait qu'un homme appartenait à la catégorie des esclaves : « Si un enfant dit à son père : tu n'es pas mon père! il le rasera, lui mettra l'*abbuttu*, puis il le vendra pour de l'argent (2). » La formule *abbutta šakânu* « mettre l'*abbuttu* » peut s'appliquer à une femme : « Si un homme a pris une femme et qu'elle a livré une servante à son mari et que celle-ci enfante des enfants; si ensuite cette servante, parce qu'elle a enfanté des enfants, rivalise avec sa dame, sa dame ne la vendra pas pour de l'argent, mais elle lui mettra l'*abbuttu* et elle la comptera parmi les servantes (3). » Or cette marque d'esclavage est enlevée par la rasure comme on le voit dans les §§ 226-227 du code de Hammourabi où un barbier rase (*ugallib, ugdallib*) l'*abbuttu* d'un esclave à l'insu de son maître. D'autre part il s'agit d'une partie du corps comme le prouvent les textes divinatoires (4). Pour indiquer la libération d'un esclave on avait le choix entre deux expressions : *abbutta gullubu* « raser l'*abbuttu* » et *pûta ullulu* « purifier le front » (5). Une formule très caractéristique est celle sur laquelle Schorr a attiré l'attention : *ellita* (6) *abbuttaka gullubat* « tu es pur (7), ton *abbuttu* est rasée (8). » On rend donc la liberté à un esclave en lui purifiant le front et on lui purifie le front en lui rasant l'*abbuttu*. Or un des sens d'*abbuttu* est celui de « chaîne » (9). La racine est עבת, d'où provient l'hébreu עבות « corde, lien, etc. ». La véritable signification de la racine est tordre ou tresser ensemble plusieurs fils pour leur donner de la résistance (10). De tous ces faits nous concluons que

(1) Texte dans V R, pl. 25; cf. DELITZSCH, *Assyr. Lesestücke*, 4e éd., p. 115, n° 3, ll. 29-33. Voir ci-dessous la comparaison avec les usages des Arabes et des Hébreux.
(2) *Ibid.*, ll. 23-28.
(3) Code de Hammourabi, verso, VIII, 43 ss.
(4) HOLMA, *op. cit.*, p. 18, n. 2.
(5) Cf. après beaucoup d'autres : WALTHER, *op. cit.*, p. 236 s. et LANDSBERGER, *Kult. Kalender*, p. 115, n. 8.
(6) Permansif régulier et non pas pour *elilta* comme le croyait Schorr.
(7) Pour signifier « libre ». Comparer les sens de נקי en hébreu.
(8) SCHORR, *Wiener Zeitschrift...*, XXIV, 1910, p. 441 s. Le même dans *Altbab. Rechtsurkunden*, n° 37, l. 12 s.
(9) C'est ainsi qu'on lui donne parfois le déterminatif *erû* « cuivre, airain ».
(10) En hébreu moderne le verbe עבת signifie « tresser » et « tordre ».

l'*abbuttu* était une tresse de cheveux qu'on rabattait sur le front des esclaves (1). Si la *muttatu*, c'est-à-dire la couronne de cheveux qui ornait le front, était la marque du citoyen, l'*abbuttu* était le symbole (tresse en forme de chaîne) de l'esclavage. La suppression de la *muttatu* était la privation du droit de cité, la suppression de l'*abbuttu* arrachait l'esclave à sa servitude. On nous pardonnera cette série de considérations. Il importait de préciser le sens de ces deux termes avant de passer à l'examen des significations métaphoriques du mot *muttatu*.

Un simple coup d'œil sur les sculptures ou gravures assyro-babyloniennes qui représentent des personnages permet de constater que la *muttatu* ou chevelure frontale se partageait artistiquement en deux nattes retombant de chaque côté du visage et se terminant en boucle. On pouvait distinguer la *muttatu* de droite et la *muttatu* de gauche. Les textes divinatoires toujours d'une rigoureuse précision anatomique n'y ont pas manqué (2). Ils prévoient même des cas où l'une des mèches d'un avorton présentera la forme d'un pied de cochon ou d'un pied de mouton (3). Il est clair que la *muttatu* correspond comme sens à l'hébreu פֵּאָה, nom de la mèche de cheveux que les Juifs portent de chaque côté de la tête pour se différencier des קצוצי פאה « ceux dont la mèche est coupée », c'est-à-dire des nomades idolâtres. Nous avons vu que raser la *muttatu* de quelqu'un, c'était lui enlever sa qualité de citoyen et par conséquent le bannir. Il allait rejoindre au désert les קצוצי פאה, ces Arabes qui, selon la formule d'Hérodote (III, 8), « se coupent les cheveux en rond, en se rasant les tempes » (4). Or la signification propre de פאה est celle de « coin, angle », d'où « côté, direction, point cardinal ». Ce n'est que par dérivation que le mot s'est appliqué aux coins de la chevelure ou de la barbe. En akkadien le phénomène inverse se produit. La *muttatu* dont le sens propre est la chevelure qui retombe de chaque côté du visage finira par signifier le coin, le côté, le bord. Le coin de champ que le cultivateur hébreu doit laisser inculte s'appelle פאת שדך « un coin de ton champ » (*Lev.* XIX, 9; XXIII, 22). Dans le

(1) Une autre opinion voit dans l'*abbuttu* une sorte de tonsure. Raser l'*abbuttu* serait simplement enlever cette marque en rasant tout autour (THUREAU-DANGIN, *VIIIe campagne de Sargon*, p. 74, n. 5). Mais cette explication nous semble trop subtile.
(2) HOLMA, *op. cit.*, p. 36.
(3) HOLMA, *ibid.* Dans un texte divinatoire on prévoit le cas où le malade perdra ses deux mèches. Malgré les protestations d'Hunger, dans *Becherwahrsagung...*, p. 69, il nous semble que la phrase *marzum ina murzi-šu muttatu-šu ibala* signifie bien : « du malade les mèches frontales disparaîtront par la maladie ».
(4) Comparer *Lev.* XIX, 27.

code de Hammourabi, quand un mari répudie une femme dont il a eu des enfants, il doit lui remettre non seulement sa dot, mais encore un lopin de terre afin qu'elle ait de quoi élever sa famille. L'expression employée est *muttat eqlim kirîm û bîšim* « un coin de champ, de jardin ou de propriété » (rev. vi, 84-85). Un sens analogue convient à *muttat mâti* « un coin du pays » dans les formules *muttat mâti-ia itabbal* « il enlèvera un coin de mon pays » ou *muttat mât nakri atabbal* « j'enlèverai un coin du pays de l'ennemi » (1). Si l'on parle d'un manteau ou d'un tapis, la *muttatu* représentera la frange, exactement comme l'hébreu ציצית « boucle de cheveux, toupet » a fini par désigner la frange du manteau. C'est ainsi que nous comprenons *muttatu* dans un texte malheureusement mutilé où il s'agit de vêtements de laine (2). On connaît la *muttatu*, c'est-à-dire la frange, d'une sorte de tapis ou de couverture qu'on appelait *kibsu* (3). Dans *Num.* xv, 38, la frange (ציצית) au bord du vêtement doit être garnie d'un fil de couleur violette. Le nom de couleur employé est תכלת qui correspond à l'assyrien *takiltu* « pourpre violette ». Or la couleur parallèle à *takiltu* est *tabarru* « pourpre écarlate » (4). Et précisément nous trouvons une *muttatu ša tabarri*, c'est-à-dire une frange en pourpre écarlate après l'énumération des vêtements qui doivent être fournis par Nabopolassar au dieu-soleil de Sippar (5). Un texte astronomique décrivant l'aspect de la lumière au lever du soleil précise qu'il s'agit d'une clarté dont la *muttatu* est jaune (6). Nous ne pouvons partager l'avis de Weidner qui traduit *muttatu* par *Vorderseite* (7). Que serait le front ou la face de la clarté? Il s'agit simplement du bord ou de la frange de la lumière de l'aurore. Appliquée au temps la *muttatu* désignera la première partie d'une période. Ainsi *muttat mûši* sera « le bord de la nuit » (8) par opposition à *šat mûši* « la durée de la nuit, la pleine nuit ».

(1) Le sens de *tabâlu* qui peut avoir pour complément « un champ, un pays » justifie pleinement notre interprétation. Les textes sont cités dans le dictionnaire de Muss-Arnolt au mot *muttatu*, mais l'auteur adopte le sens de « face, surface ». De même Holma (*op. cit.*, p. 36).

(2) Texte Nbd. 284, dans *Beitr. zur Assyriologie*, I, p. 512 s.

(3) Le sens de *kibsu* est précisé par Ungnad dans *Zeitschr. für Assyriologie*, XXXI, p. 260.

(4) Tel est bien le sens de *tabarru* d'après Thureau-Dangin (*VIIIe campagne*, p. 57, n. 9).

(5) Texte dans Langdon, *Neubab. Königsinschriften*, p. 70-71, n° 5, 15. Langdon traduit *muttatu* par *Stirnbinde*.

(6) Texte dans Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne*, Sin, n° III, l. 82 ss.

(7) *Beitr. zur Assyriologie*, VIII, 4, p. 80.

(8) L'expression « au bord du soir » est très usitée dans les campagnes du Nord pour signifier le crépuscule.

Enfin, pour représenter le côté droit ou le côté gauche de la langue on pourra dire *muttat lišâni* « le bord de la langue » (1).

Nous avons insisté sur la similitude de sens entre l'hébreu פאה et l'akkadien *muttatu*. Nous avons constaté que le sens de « boucle, mèche » pour le mot פאה n'était pas primitif, mais dérivé du sens de « coin, angle, bord », à l'inverse des significations de *muttatu*. Le mot akkadien correspondant à פאה était *pâtu* ou *pâṭu*, qui ne fut jamais employé comme partie du corps, mais garda les sens de « frontière, district, territoire », tous attestés pour l'hébreu פאה (2). Il semble même que la forme *pâtu* s'est imposée à l'hébreu comme terme technique dans le pluriel פֹּתוֹת (qui traite le *t* du féminin *pât* comme une radicale). Le seul passage où figure ce terme (I *Reg.* vii, 50) permet de lui donner son sens primitif d' « angles » et d'y reconnaître les gonds des portes du temple. Enfin, dans *Is.* iii, 17, nous rencontrons la formule פָּתְהֵן יְעָרֶה « il dénudera leur pudeur ». Le mot פֹּת, que nous rendons par pudeur, pourrait être aussi un dérivé de *pâtu*. Ce serait une forme parallèle à פאה. Or il est piquant de remarquer que le sens postulé pour פת dans *Is.* iii, 17 paraît exister pour *muttatu* que nous avons traité comme synonyme de פאה. Dans le vocabulaire de Bruxelles on trouve, en effet, *muttatu* groupé avec *dûtu* « virilité » (parties viriles) et *baltu* « parties honteuses » (3). L'usage de שער dans *Ezech.* xvi, 7 montre comment le sens de « touffe de cheveux » a pu faire naître une signification obscène pour les mots *muttatu* et *pâtu* (équivalent de פאה).

Le terme générique pour désigner toute la région frontale était *pûtu* « le front ». Ce mot est un dérivé de *pû* « bouche », par l'intermédiaire de l'idée du visage où se trouve la bouche (4). De même que *muttatu*, qui représente d'abord la chevelure du front, fut employé pour chacune des boucles qui encadraient la face, de même *pûtu* désigna chacun des côtés du front, à savoir les tempes. C'est ainsi que ce mot fut employé à la forme duelle et prit pour idéogramme *sag-ki* « côté de la tête » (5). Nous avons dit déjà que l'expression *pûta ullulu* « purifier le front » était spécifique pour

(1) Holma, *op. cit.*, p. 36.

(2) Voir principalement Streck, *Assurbanipal*, p. 555. L'écriture *pâtu* est aussi bien attestée que *pâṭu*. Citons, pour compléter les dictionnaires, l'écriture *pa-a-tu* dans le vocabulaire de Bruxelles publié par de Genouillac (*Rev. d'Assyriologie*, X, p. 79).

(3) Le mot *baltu* est pour *baštu* (de בוש). Pour le texte, voir de Genouillac, *loc. cit.*, p. 78. L'idéogramme qui représente *muttatu* dans ce texte est celui de *rêšu* « tête », dont nous avons signalé la synonymie avec *muttu* « partie antérieure, front ».

(4) Comparer le latin *os, oris* « bouche », puis « visage » et finalement « front ».

(5) Holma, *op. cit.*, p. 13 s. L'hébreu use du mot רַקָּה pour la tempe.

signifier la libération d'un esclave. Le verbe *ebêbu* étant synonyme d'*elêlu*, on pouvait écrire *puzzu utebbib* « il a purifié son front » et *puzzu ebib* « il est purifié quant au front », pour marquer cette libération (1). Idéographiquement on employait la formule *sag-ki-ni in-laḫ-laḫ* « il a purifié son front (2) ». On dira même *pût bîti ullil* « il a purifié le front de la maison », pour signifier qu'on la libère de toute obligation (3). Il est intéressant de rapprocher de ces formules la locution du droit romain : *vir integrae frontis* pour désigner un homme libre (4). Avant de bénir quelqu'un, on lui touchait le front : « il toucha notre front, se tint au milieu de nous et nous bénit » (5). Partie antérieure de la tête, le front s'oppose à *kutallu* « l'occiput », d'où l'araméen כותלא « paroi » et l'hébreu כתלנו « notre mur » dans *Cant.* II, 9, par métaphore.

De même que *muttu*, le substantif *pûtu* deviendra fatalement synonyme de *pânu* « face ». Au lieu de recourir à *pân* ou *ina pân*, on emploiera *pût* ou *ina pût* dans le sens d' « en face de ..., devant, etc. ». Le devant d'un objet s'appellera aussi *pûtu*. On dira *pûtu ša kussî* « le devant d'une chaise » (6). Au terme *arkatu* « derrière » s'opposera *pûtu*, aussi bien que *rêšu* « tête » et *pânu* « face ». L'idéogramme de *pûtu* servira pour *pânu*, *bûnu* et *zîmu* qui représentent tous le visage (7). Nous avons vu que פנים « la face » avait parfois le sens de « personne ». Ce sens existe pour *pûtu* « front » dans l'expression *pagri û pûti* « corps et front » qui signifie « moi en personne » (8). De la locution נשא פנים « lever la face » dans le sens de « favoriser, faire acception de personnes » on peut rapprocher la formule juridique *pût... našû* « lever le front de quelqu'un » dans le sens de « devenir sa caution, garantir » (9). Porter ou lever le front de quelqu'un, c'est prendre sa personnalité morale. Nous reconnaissons encore le sens de « personne » dans la locution *pûtka šullim* « sauvegarde ta personne (10) » qu'il faut rapprocher du nom propre *šalim-pûti* « parfait de sa personne » (11).

(1) Cf. Ungnad, *Babyl. Briefe*, n° 101, 7-8, 20-21.
(2) Schorr, *Altbab. Rechtsurkunden*, n° 28, 6.
(3) Scheil, *Rev. d'assyriologie*, XII, p. 116.
(4) Cuq, *Nouv. rev. historique...*, XXXIII, p. 431.
(5) *Déluge*, l. 201.
(6) *Br.* 3662.
(7) Cf. Delitzsch, *Sum. Glossar*, p. 232.
(8) Sens reconnu par Zimmern dans la légende du roi de Cutha, I, 9 et III, 2 (*Zeitschr. für Assyriologie*, XII, 321 s.). Comparer l'expression « corps et âme ».
(9) Textes groupés dans Muss-Arnolt, p. 849. Le sens est bien fixé par Ziemer dans *Beiträge zur Assyriologie*, p. 449 s.
(10) Légende de Cutha, IV, 23 (dans *KB.* VI, 1, p. 298-299).
(11) Dans Ungnad, *op. cit.*, n° 112, 3.

Lorsqu'il s'agit d'un terrain ou d'une construction, le front est la partie qui se présente la première à celui qui arrive (1). Il est curieux de constater que, dans les arpentages babyloniens, le front est le petit côté du rectangle, ce que nous appelons la base. On oppose ainsi *pûtu* « le front » à *šiddu* « le grand côté », comme la largeur à la longueur. Constamment on partagera la périphérie en quatre dimensions, qui seront *pûtu elîtu* « la largeur supérieure » et *pûtu šaplîtu* « la largeur inférieure », *šiddu elû* « la longueur supérieure » et *šiddu šaplû* « la longueur inférieure ». Or l'araméen biblique emploie à deux reprises l'expression פְּתָיֵהּ « sa largeur » (*Dan.* III, 1 ; *Esdr.* VI, 3), dont le substantif פתי se retrouve sous les formes פְּתָיָא et פִּתְיָא en judéo-araméen. On peut se demander si la racine araméenne פתא « être large » d'où l'on dérive ce nom de dimension n'est pas elle-même un dérivé de *pûtu* dans le sens de « largeur ».

En étudiant la tête nous avons constaté que les Hébreux et les Akkadiens avaient localisé la force d'attaque dans les cornes de l'animal, d'où les sens métaphoriques du mot corne (2). Le terme précis pour exprimer attaquer avec les cornes, être *cornupetens*, était *nakâpu* en akkadien, נגף en hébreu. Or l'idéogramme du front, à savoir *sag-ki*, avait pour équivalence le mot *nakkapu* « qui attaque avec les cornes » (3), le front étant le siège des cornes (4). Ces faits nous fournissent l'explication d'un titre assez répandu dans l'armée assyrienne, *mutîr pûti*. Le sens littéral est « celui qui repousse le front ». Il est clair que le front est ici synonyme d'attaque (emploi de l'organe pour la fonction). Le *mutîr pûti* est le défenseur, celui qui est chargé de contenir l'agresseur. Il joue le même rôle que le *mutîr irti* « celui qui repousse la poitrine » de l'adversaire. Nous avons cité un usage similaire de l'hébreu השיב פני « faire retourner la face », c'est-à-dire : faire reculer l'ennemi (5).

Les yeux. — L'akkadien et l'hébreu se rejoignent pour donner le même nom aux yeux : duel *ênâ* et עֵינַיִם. Le singulier *ênu* et עַיִן signifie, dans les deux langues, l'œil et la source (6). La propriété de la source comme de l'œil est de « couler ». C'est ce qu'exprime

(1) Comparer les sens de *pânu* et de פנים « face », p. 61.
(2) Sup. p. 39.
(3) *Cuneiform texts...*, XII, p. 33, l. 12.
(4) Voir les textes très significatifs cités par Holma, p. 14.
(5) Sup. p. 62.
(6) Les deux mots sont du féminin : plur. *ênâte* et עֵינוֹת.

l'idéogramme de l'œil, *igi*, qui représente l'œil en train de couler (1). L'idée commune à l'œil et à la source est poétiquement rendue dans *Jer.* VIII, 23 « qui donnera que ma tête soit en eau et mon œil une fontaine de larmes? », si bien paraphrasé par Racine : qui changera mes yeux en deux sources de larmes? L'eau coule des yeux comme d'une source : « mon œil, mon œil répand de l'eau » (*Thren.* I, 16). Des ruisseaux d'eau descendent de l'œil (*Ps.* CXIX, 136; *Thren.* III, 48).

Plus que tout autre organe, c'est l'œil qui donne à la physionomie sa véritable expression et lui permet de devenir le miroir de l'âme. Nous avons pu déduire les significations du visage en partant du fait que, chez les anciens comme chez les modernes, le visage est essentiellement le sujet et l'objet de la vision. Les Grecs ne s'y sont pas trompés lorsqu'ils ont dérivé πρόσωπον « visage » et μέτωπον « front, face » du mot ὤψ, ὠπός « œil, regard, etc. ». Aussi ne sommes-nous pas surpris de voir les Akkadiens recourir à l'idéogramme *igi* « œil » pour remplacer les termes *pânu, bûnu, zîmu* « visage ». Les textes divinatoires emploieront souvent indifféremment *pânu* ou *ênâ* pour rendre le visage (2). On hésitera entre *ênu namirtu* « œil brillant » et *bûnû namrûti* « traits brillants » pour exprimer la joie ou la bienveillance du regard (3). Les sentiments du cœur transpireront dans les yeux aussi bien que dans le visage, qu'il s'agisse du mépris (*Prov.* XXX, 17) ou de la miséricorde, comme dans l'expression courante תחוס עיני על פ״ « mon œil a compassion de ... ». A la locution רום לֵב « élévation du cœur, orgueil » (*Jer.* XLVIII, 29) répondra רום עינים « l'élévation des yeux » (*Is.* X, 12; *Prov.* XXI, 4). Le verbe רום « être exalté », dans le sens d'être fier ou orgueilleux, s'emploiera tantôt du cœur, tantôt des yeux (4). On dira עינים רמות « les yeux élevés » pour signifier « l'orgueil » (*Prov.* VI, 17; *Ps.* XVIII, 28). A plus forte raison quand le visage est usité comme organe de vision pourra-t-on lui substituer עינים « les yeux ». Nous avons insisté sur la similitude de sens entre שים פנים « placer le visage » et שים עינים « placer les yeux » (5); nous avons signalé la permutation possible entre פנים et עינים dans *Ps.* XXXIV, 16, 17, où l'alphabétisme a été le seul guide pour le choix de l'un ou l'autre mot. Il va de soi que נשא עיניו « lever ses yeux », dans le sens de « regarder »,

(1) Forme archaïque dans THUREAU-DANGIN, *Recherches*, n° 238. Comparer les n°ˢ 25 et 26 qui représentent aussi une partie du corps en train de couler.
(2) JASTROW, *Religion...*, II, p. 905, n. 7.
(3) Cf. sup. p. 51 ss. et MUSS-ARNOLT au mot *namru* (p. 686 b).
(4) Comparer les sens de lever la tête ou les cornes, p. 35 ss.
(5) P. 44 s.

sera plus employé que נשא פניו « lever son visage » avec la même signification (1). La nuance d'amour ou de désir que comporte cette expression en hébreu est surtout accentuée dans l'akkadien *našû ênâ* « lever les yeux » vers quelqu'un, pour signifier « le regarder avec amour ». On se sert couramment de *niš êni* « élévation de l'œil » dans le sens de « bienveillance, faveur » ou concrètement « objet de bienveillance, favori ». Le féminin *nišit îni* aura exactement la même signification. Naturellement c'est le cœur qui pousse l'individu à lever les yeux sur tel objet. En hébreu l'on dira que « le cœur porte » à faire quelque chose (*Ex.* XXXV, 21, 26, etc.); en akkadien nous trouverons l'expression *niš libbi* qu'on pourrait traduire « la poussée du cœur » pour signifier l'amour (2).

L'équivalence entre « le visage » et « les yeux » permettra encore de remplacer l'expression פנים אל־פנים « face à face » par עין בעין « œil dans l'œil » (*Num.* XIV, 14; *Is.* LII, 8) et d'employer לעיני « aux yeux de » où l'akkadien dira *pân* « en face de » (3). Dans ce dernier cas il s'agit d'actes faits « en présence de » témoins. On pourra symboliser ces témoins par l'organe de la vision et les représenter par l'idéogramme *igi-meš* « les yeux, les témoins oculaires » (4). Par une métaphore analogue, les yeux seront le guide dans le désert, celui qui voit la route et empêche de tâtonner : והיית לנו לעינים « et tu nous serviras d'yeux », déclare Moïse à Hobab (*Num.* X, 31). Job dira : « j'étais les yeux de l'aveugle » (5).

Organe de la vision, l'œil est le principal instrument de connaissance. Le latin *videre* « voir » est de la même famille que le grec οἶδα « connaître ». En akkadien on accolera *êni* « de l'œil » à *le'û* « sage » et à *mûdût* « savants » pour spécifier qu'il s'agit de la connaissance intellectuelle (6). La tradition hébraïque est unanime à reconnaître dans l'épithète שְׁתֻם הָעָיִן appliquée à Balaam (*Num.* XXIV, 3, 15) une expression signifiant « ouvert quant à l'œil, qui a l'œil ouvert ». Ce sens convient parfaitement au rôle du devin. On peut rapprocher la locution akkadienne *ša piti ênim* « celui de l'ouverture de l'œil, celui qui ouvre l'œil » pour traduire l'idéogramme *lù igi-bar-bar-ra* « homme qui ouvre l'œil, l'observateur » (7). C'est

(1) P. 46.
(2) Sur le sens de cette expression, cf. ZIMMERN, dans *Zeitschr. für Assyriologie*, XXX, 220; XXXII, 165, n.
(3) Sup. p. 47 s.
(4) SCHORR, *op. cit.*, n° 156, bord du revers.
(5) XXIX, 15.
(6) Cf. DELITZSCH, *Ass. Handwörterbuch*, s. v. *li'û* (p. 365 A).
(7) *Ibid.*, p. 552 et *Sum. Glossar*, p. 20.

la connaissance consécutive à la vision qui est mise en relief dans ces formules (1). De même lorsqu'on recourt à מעיני « hors des yeux de... » pour rendre l'idée « à l'insu de... » (*Num.* xv, 24). Principe de connaissance, l'œil est l'organe du discernement entre le bien et le mal. Nous n'avons pas à nous appesantir sur la fréquente expression בעיני « aux yeux de... » après les verbes ou les adjectifs signifiant la bonté ou la malice : être bon ou mauvais « aux yeux de » quelqu'un. Cette expression a passé de la Bible dans nos langues modernes et elle fait partie du vocabulaire courant. Notons que l'œil comme principe de choix ou de préférence (à la suite du discernement) figure, en akkadien, dans les phrases *ša în-šu maḫru* « qui est en faveur à son œil » (2) et *ša în-ka maḫru* « qui est en faveur à ton œil » (3), pour dire : qui est son préféré, ou, dans le second cas, ce que tu préfères.

L'œil, comme la face, n'est pas seulement le sujet, mais aussi l'objet de la vision. Il s'opposera également au cœur, comme la chose visible à la chose invisible. Nous avons fait remarquer le passage caractéristique de *I Sam.* xvi, 7, où l'hébreu porte : « l'homme regarde les yeux, mais Iahvé regarde le cœur », tandis que les Septante ont traduit : « l'homme regarde la face et Dieu regarde le cœur » (4). De là à employer « les yeux » pour marquer « l'aspect » il n'y avait qu'un pas. C'est ainsi qu'on dira « ses yeux » ou « son œil » pour indiquer l'aspect que présente une plaie (*Lev.* xiii, 5, 55). En parlant de la manne on se servira de la formule ועינו כעין הבדלח « et son aspect était comme l'aspect du bdellium » (*Num.* xi, 7). Toujours par analogie avec la face, l'œil pourra représenter la surface. Qu'il s'agisse bien de la partie visible par opposition à l'invisible, c'est ce que prouve *Ex.* x, 5 « et (l'invasion de sauterelles) cachera la surface (עין) du pays et l'on ne pourra plus voir le pays ». L'œil de la terre est encore employé pour la face de la terre dans *Ex.* x, 15; *Num.* xxii, 5, 11. On ne doit pas négliger cette alternance de פני ou de עין dans la distinction des divers récits. Il n'est pas sans intérêt de constater qu'en akkadien l'idéogramme *igi* « œil » fut parfois usité, de même que l'idéogramme *mùš* « visage, aspect », pour rendre le mot *mâtu* « pays ».

L'akkadien ne s'est pas fait faute d'employer l'idéogramme *igi* ou

(1) Par contre, l'expression פקח עיניו « ouvrir ses yeux » est employée simplement pour représenter la vision, par opposition à l'état de cécité, de sommeil, de mort, etc.

(2) *Code de Hammourabi*, rev. XI, 35.

(3) Ungnad, *Altbab. Briefe*, n° 269, 17.

(4) Sup. p. 49 s.

le mot *ênu* « œil » pour certains objets qui ressemblaient vaguement à un œil. Toute une catégorie de pierres s'appelle *ênâte* « yeux ». On n'a pas jusqu'ici réussi à les identifier. Mais tout porte à croire qu'il s'agit de certaines gemmes ou de perles. Les variétés *êni iṣṣuri* « œil d'oiseau » ou *êni mušgarri* « œil du serpent *mušgarru* » rappellent les noms des petites pierres œil-de-chat, œil-de-serpent, etc. Le nom propre *Enâte* (1) correspondrait à l'hébreu פְּנִנָּה, *Perla, Margarita*. Par contre, l'image *êni alpi* « œil-de-bœuf » pour marquer un certain état du vin (2) nous semble faire allusion au bouillonnement produit par la fermentation : ce sont les yeux qui se forment à la surface de la cuvée. Nous avons ainsi l'explication de la formule *înu ša šikari* (3) « œil de la boisson fermentée » (le pétillement) et de la phrase hébraïque « ne regarde pas le vin quand il rougeoie, quand il donne son œil (= quand il pétille) dans la coupe » (*Prov.* xxiii, 31). Enfin signalons l'expression *înu ša ṣumbi* « œil du chariot ». Ce terme s'applique à ce que le charron appelle « œil de roue », c'est-à-dire au « trou rond par où passe l'essieu » (*Littré*). L'œil occupe, en effet, une cavité dans la face. Et c'est en considérant cet aspect de l'œil que les Akkadiens ont pu donner à l'orbite le nom de *naqabtu* (4) « la percée, le creux » (rac. נקב). La forme ronde de l'œil pouvait intervenir aussi pour créer de nouvelles images. La lune n'est-elle pas un grand œil rond qui veille durant la nuit? On n'hésita pas à donner au dieu-lune l'épithète *în šamê û irṣiti* « œil des cieux et de la terre » (5).

Hébreux et Akkadiens se sont servis de termes pittoresques pour les parties de l'œil. Le globe de l'œil, que nous appelons la prunelle « petite prune » à cause de sa forme ronde (6), était pour les Babyloniens *gaggultu*, de la même racine que *gulgullu* « le crâne » (גלגלת), comme le prouve l'araméen גילגלא « prunelle, pupille » (7). On y marquait trois zones d'après la couleur : le blanc de l'œil rendu par l'idéogramme *sig* « brillant » (8), l'iris appelé *burmu* « bariolé »

(1) Cité par Delitzsch au mot *ênâte*.

(2) Dans le texte lexicographique *ḫarra* (3° tabl., I, 19 : cf. Meissner, *Mitt. der vorderas. Gesellschaft*, 1913, 2, p. 15).

(3) Dans le vocab. de Zurich (Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*, 3° éd., p. 85, l. 15).

(4) Terme dont le sens nous paraît bien fixé par Holma (*op. cit.*, p. 17 s.). Comparer l'hébreu חר « le trou » pour l'orbite (*Zach.* xiv, 12).

(5) Hinke, *Boundary stone...*, p. 56.

(6) Comparer l'allemand Augapfel « pomme de l'œil » et l'anglais eyeball « boule de l'œil ».

(7) Holma, *op. cit.*, p. 15 s.

(8) L'équivalent akkadien nous semble être plutôt *banû* « brillant » que *arqu* proposé par Holma et qui signifierait plutôt « verdâtre ».

(iris = arc-en-ciel), la pupille qui nous semble correspondre à *ṣalmu* « le noir » (1). La pupille s'appelait aussi *lib êni* « le cœur, le centre de l'œil ». Chez les Hébreux la pupille est בַּת עַיִן « la fille de l'œil », comme en grec κόρη, en latin *pupilla* et en français pupille. On dira également בָּבַת עַיִן (*Zach.* II, 12), le mot בבת n'étant qu'une forme enfantine de בַּת. Ou bien, ce sera אִישׁוֹן « le petit homme » comme en arabe *insân el-ʿaïn* « l'homme de l'œil, la pupille » (2). On connaît les passages où la pupille de l'œil est le symbole de ce qu'il faut garder soigneusement, par exemple *Ps.* XVII, 8 : « garde-moi comme la pupille de l'œil. » Le verbe employé שָׁמַר « garder » fournit la racine de שְׁמֻרָה « la chose gardée » par excellence, qui représente le cil de la paupière (*Ps.* LXXVII, 5). Le tremblotement des paupières les fait ressembler à des ailes qui battent (comparer *palpebra* et *palpitare*). L'akkadien appellera la paupière l'aile de l'œil, *kappu êni* (3), tandis que l'hébreu rattachera עַפְעַפַּיִם « les paupières » à עפעף « voleter » de la racine עוף « voler ». Les premiers rayons du matin seront « les paupières de l'aurore » (*Job*, III, 9; XLI, 10) : le jour s'éveille en ouvrant ses paupières. Quelquefois les paupières seront considérées comme l'instrument de la vision (βλέφαρον de βλέπω) : « ses yeux voient, ses paupières scrutent les humains » (*Ps.* XI, 4). Le mot גַּב qui représente une éminence en forme d'arc ou de bosse sera employé pour les sourcils : גבות עיניו « ses sourcils » (*Lev.* XIV, 9). L'image se retouve dans « l'arcade sourcilière ».

Le nez. — L'akkadien et l'hébreu sont d'accord pour employer tantôt le singulier *appu,* אַף tantôt le duel *appâ,* אַפַּיִם, avec le sens de « nez, narines ». C'est avant tout l'organe de la respiration. Lorsque Dieu crée l'homme, il souffle « dans ses narines » l'esprit de vie נשמת חיים (*Gen.* II, 7). Les vivants sont tous ceux qui ont « dans leurs narines » l'esprit du souffle de vie נשמת־רוח חיים (*Gen.* VII, 22). L'homme est celui « qui a un souffle dans son nez » אשר נשמה באפו (*Is.* II, 22). Ce souffle vivificateur sera le symbole de celui qu'on aime autant que la vie : « l'oint de Iahvé, le souffle de nos narines » (*Thren.* IV, 20). Le nez est encore l'organe de l'odorat (*Am.* IV, 10). D'une chose qui donnne la nausée on dira qu'elle « sort par le nez » (*Num.* XI, 20).

(1) Holma propose de voir l'iris dans *ṣalmu*. Mais il y aurait contradiction entre les synonymes *burmu* et *ṣalmu*.

(2) Buxtorf dans son *Lexicon* proteste contre ces interprétations. Mais l'analogie avec les autres langues plaide singulièrement en leur faveur.

(3) Holma, *op. cit.*, p. 17.

Les effets produits sur le nez par la colère sont connus de tous temps. Nous employons l'expression : la moutarde monte au nez. C'est l'accélération de la respiration nasale qui a surtout frappé les Hébreux comme symptôme de la colère. Dieu s'irrite contre les Égyptiens (*Ex.* XV, 7) et Moïse chante : « Au souffle de tes narines les eaux se sont amoncelées » (*Ex.* XV, 8). Au lieu de רוח אפים on emploiera aussi רוח אף « souffle du nez » pour marquer la colère divine (*Job*, IV, 9). Tout naturellement les mots אף et אפים deviendront synonymes de colère. Ce qui a permis cet usage, c'est l'influence de la colère sur la respiration. Ainsi, dans *Sir.* V, 11, nous aurons ארך רוח « longueur de souffle » pour représenter la patience, le retard apporté à la colère. Mais, dans *Prov.* XXV, 15, ce sera ארך אפים « longueur des narines » avec le même sens : retarder l'action de la colère sur la respiration. La promptitude à céder à la colère s'appellera קצר־רוח « brièveté de souffle » par opposition à ארך רוח (cf. *Prov.* XIV, 29) ou encore קצר־אפים « brièveté de narines » (*Prov.* XIV, 17) par opposition à ארך אפים. Avoir le nez long ou court, c'est donc bien avoir le souffle long ou court, c'est-à-dire contenir ou ne pas contenir la colère. Chez les Grecs la colère échauffait la bile, chez les Hébreux elle enflamme le nez. L'expression courante חרה אפו « sa colère s'enflamma » et toutes celles qui en dérivent ont pour origine : « son nez fut brûlant » de colère. En français nous dirions : bouillir de colère. La localisation de la colère dans le nez a permis de se servir du verbe אנף (même racine que אף qui est pour אנף) exclusivement dans le sens d'« être en colère », alors qu'il signifiait primitivement : avoir du nez.

De même qu'on redresse la tête, la corne, la face, par un sentiment de fierté ou d'orgueil, on lève le nez par insolence ou dédain. L'arrogance du méchant est exprimée par גֹּבַהּ אַף « élévation du nez » dans *Ps.* X, 4 et par גֹּבַהּ רוּחַ « élévation du souffle » dans *Prov.* XVI, 18. En akkadien on dira *appu elû* « le nez haut » (1). Baisser le nez sera le symbole de l'humilité. Au lieu de dire « tomber sur sa face (2) » devant un supérieur, on dira qu'on tombe sur son nez ou plus souvent encore qu'on tombe le nez à terre אפים ארצה. De même nous trouvons en akkadien *imqut ina appi-šu* « il est tombé sur son nez (3). Plus souvent on dira *appa labânu* « aplatir le nez » par terre. Ainsi dans une inscription de Hammourabi : *appâ-šina lilbinâ-kum*

(1) Holma, *op. cit.*, p. 19.

(2) Sup. p. 45.

(3) *Choix de textes...*, p. 300, II, 9.

« qu'ils aplatissent leur nez devant toi » (1). A la formule *quddudû pânû* « le visage s'effondre » pour symboliser la tristesse correspondra *quddud appa-šu* « il a le nez effondré » (2) pour marquer la dépression morale. Dans une lettre babylonienne le correspondant écrit : *anumišuma appî aqdud* « alors j'eus le nez effondré (je devins anxieux) » (3). L'expression *nidît appi* « chute du nez » signifiera le découragement (4). Si l'on compare avec les formules où intervient la face dans des contextes analogues (5), on comprendra que le nez ait pu s'employer dans le sens de visage : *Gen.* III, 19 בזעת אפיך « à la sueur de ton visage ». Nous disons « rire au nez de quelqu'un »; dans *I Sam.* XXV, 23, si le texte est exact, nous avons לאפי « au nez de ... » avec la signification de לפני « à la face de, devant ». Le sommet ou la cime d'un arbre s'appelle, en akkadien, *appu iṣṣi* « nez de l'arbre » (6). La métaphore semble empruntée à l'idée de lever le nez. L'arbre lève ses branches comme l'homme lève le nez en l'air pour mieux respirer (7). On oppose alors *appu û išdu* « nez et fondement » comme la partie haute et la partie basse.

L'éternuement est un des phénomènes caractéristiques du nez. Les Akkadiens l'appelaient *ṣibit appi* « saisissement du nez » (8). Frappés par la soudaineté de cet acte involontaire, ils se servirent de l'expression *ṣibit appi* pour exprimer un moment, un instant. La formule *ina ṣibit appi* « en un éternuement » correspondait à peu près au latin *in ictu oculi*, en un clin-d'œil (9). Le ronflement est une autre caractéristique du nez. La racine נחר dont le sens de « ronfler » est attesté non seulement pour l'arabe, l'hébreu et l'araméen, mais encore pour l'akkadien *naḫâru* (10), a fourni נחירים « les narines » (*Job*, XLI, 12) et *naḫîru* « la narine » (11). Signalons un très intéressant passage d'une lettre citée par Holma, d'après Tallqvist (12) : « Nous

(1) KING, *Hammurabi*, n° 60, II, 16 s.

(2) Littéralement « il est effondré quant à son nez », dans *Descente d'Ištar aux enfers*, verso, 1 : *Choix de textes...*, p. 334.

(3) L'expression *appî aqdud* (UNGNAD, *Babyl. Briefe*, n° 92, 27) correspond à *quddud appa-šu* et signifie « je fus effondré quant à mon nez ».

(4) Dans UNGNAD, *op. cit.*, n° 127, 16.

(5) Sup. p. 45.

(6) *Choix de textes...*, p. 66, l. 9 (en bas).

(7) Holma voit dans *appu* la branche elle-même qui retombe de la couronne du palmier.

(8) HOLMA, *op. cit.*, p. 19.

(9) C'est ainsi qu'il faut comprendre l'expression dans le poème du juste souffrant (*Choix de textes...*, p. 374, l. 41).

(10) Cf. CHRISTIAN, dans *Rev. d'assyriologie*, XI, p. 73.

(11) Comparer l'araméen נחירא et l'arabe *minḫar* « nez, narine ».

(12) HOLMA, *op. cit.*, p. 20. Le texte fait partie des lettres éditées par Harper (n° 771, recto, 5-7).

étions des chiens morts; le roi mon seigneur nous a fait vivre, il a placé à nos narines (*ana naḫîrê-ni*) la plante de vie. » Ajoutons qu'un châtiment consistait à percer les narines pour y passer une corde : *appâ-šunu ippalušâ* « leurs nez seront percés » (1) et *ina appi-šunu kîma alpi ṣirrita attadi* « je plaçai une corde dans leur nez comme pour un bœuf » (2). Chez les Hébreux on perçait un trou à la narine des jeunes filles pour y introduire comme ornement le נזם האף « anneau du nez » (*Is.* III, 21; *Gen.* XXIV, 47, etc.). Il ne manque pas d'usages analogues chez les sauvages (3) et les nomades (4). On connaît le proverbe piquant : « Un anneau d'or dans le nez d'un cochon, telle la femme belle, mais dépourvue de raison » (*Prov.* XI, 22).

Les Akkadiens considérèrent les joues comme les parois du nez. D'où le terme de *dûr appi* « mur du nez » pour signifier la joue (5). Région mitoyenne entre le nez et la bouche, la joue fut souvent désignée par les mêmes termes que la mâchoire : *laḫû* en akkadien, לחי en hébreu; *lu'u* et *lêtu* en akkadien, לע en hébreu (6). Nous n'avons pas à insister sur ces mots toujours employés au sens propre.

LA BOUCHE. — Le terme commun aux Akkadiens et aux Hébreux pour exprimer la bouche est *pû*, devenu פה en hébreu, au génitif *pî* dans les deux langues (état construit en hébreu). De même que l'idéogramme de l'œil fut usité pour marquer les opérations de cet organe « voir, regarder, etc. », de même le signe *ka*, idéogramme de *pû* « bouche », représenta les actes accomplis par la bouche, mais surtout « parler, dire ». Comme l'ancienne forme dessinait à la fois la bouche et le nez, ce fut ce même idéogramme qui servit pour *appu* « le nez ». Disons tout de suite qu'une combinaison de ce signe avec celui de la main exprimait l'idée du latin *adorare* (*ad os*) et correspondait à *ikribu* « prière » (7).

C'est avant tout comme organe de la parole que la bouche s'est imposée au langage figuré. Ouvrir la bouche, c'est parler. La parole sera *pit pî* « ouverture de la bouche » ou פתחון פה (*Ezech.* XVI, 63;

(1) SCHORR, *Altbab. Rechtsurkunden*, n° 229, 9.

(2) HOLMA, p. 19.

(3) Les négresses rehaussent souvent leur couleur d'ébène en incrustant dans leur narine un grain de corail.

(4) « La femme de Ḥarb, cheikh des 'Aṭâwneh, avait un large *nezem* en argent au nez » (JAUSSEN, *Coutumes...*, p. 33).

(5) *Choix de textes...*, p. 112, l. 136, 138.

(6) Cf. HOLMA, *op. cit.*, p. 31 s.

(7) Comparer *Job*, XXXI, 27 « et si ma main a baisé ma bouche », en signe de vénération pour les astres.

XXIX, 21). A l'hébreu מוצא פה « ce qui sort de la bouche » (1) répond l'akkadien *ṣit pî* (צאת פה) « sortie de la bouche » pour figurer la parole. L'akkadien emploiera couramment la formule *pâ-šu epêšu* « faire sa bouche » pour signifier « prendre la parole » et l'on dira *epêš pî* « action de la bouche » dans le sens de « parole ». Devenir muet, ce sera « être pris de la bouche »; la privation de la parole s'appellera *ṣibit pî* « saisissement de la bouche » (2). Par contre, celui qui parle pour un autre devient « sa bouche » (*Num.* XII, 8), de même que celui qui voit pour un autre était appelé « ses yeux » (3). Si l'on se voit face à face פנים אל־פנים, on se parle bouche à bouche פה אל־פה (*Num.* XII, 8). S'aboucher avec quelqu'un, c'est, pour les Akkadiens, « mettre sa bouche avec lui » : *itti-šu iškunû pî-šun* « avec lui ils mirent leur bouche, ils s'abouchèrent » (4). La vieille expression babylonienne pour signifier que plusieurs personnes s'abouchent ensemble était *pî-šunu ašar ištên iškunû* « ils mirent leur bouche en un » (5). En hébreu, l'accord entre plusieurs individus sera dépeint par la formule פה אחד « une seule bouche » (*Jos.* IX, 2; *I Reg.* XXII, 13). Téglath-phalasar I dira au sujet des peuples qu'il gouverne : *pâ ištên ušeškin-šunuti* « je leur fis avoir une seule bouche » (6). C'est le symbole de l'union des cœurs et des pensées. Pour représenter la coalition formée par son frère ennemi, Assurbanipal écrira qu'il avait « transformé en une seule bouche » (7) les divers pays révoltés.

Il était fatal que la bouche empruntât aux lèvres et à la langue, vrais instruments de la parole, quelques significations dérivées. Le langage d'un pays est en hébreu לשון « langue » ou שפה « lèvre ». A côté de *lišânu* « langue », l'akkadien utilisera *pû* « bouche » dans le sens de langage. Pour relever qu'il a rédigé son code en langue babylonienne, Hammourabi écrit : *kittam û mêšaram ina pî mâtim aškun* « je fixai la justice et le droit en langue du pays » (8). Asaraddon signale que la ville de *Til-Ašur* porte un nom différent dans la langue des indigènes, il emploie l'expression *ina pî nišê (âlu) Meḫranu* « dans la langue des gens de Meḫranou » (9). S'il s'agit d'un docu-

(1) *Deut.* VIII, 3; *Matt.* IV, 4.
(2) Cf. *ṣibit appi* ci-dessus.
(3) Cf. les citations de *Num.* X, 32 et *Job,* XXIX, 15 ci-dessus.
(4) Assurbanipal, cyl. de Rassam, III, 106. Autres exemples dans les dictionnaires
(5) UNGNAD, *Babyl. Briefe*, n° 238, 49, 60.
(6) Cylindre, VI, 46. Voir les autres exemples dans les dictionnaires.
(7) Cyl. de Rassam, IV, 99 : *ša... ana ištên pî utirru.*
(8) Code, recto, V, 20-23.
(9) Prismes A et C, II, 24-25.

ment, sa bouche sera ce qu'il dit, c'est-à-dire ses propres termes, sa teneur (1). D'où les formules juridiques *ša pî* « quant à la bouche » (2), *ana pî* « à la bouche » (3), *ina pî* « en la bouche », *kî pî* « comme la bouche », et finalement *pî* tout court pour signifier : selon les termes, d'après la teneur d'une tablette, d'un document scellé, etc. (4). Ces formules devinrent bientôt de véritables prépositions et passèrent dans le langage courant. Ce sont elles que nous retrouvons dans l'hébreu כְּפִי « comme la bouche » pour dire « selon, d'après, comme », לְפִי « à la bouche » et עַל־פִּי « sur la bouche » avec les mêmes significations. L'idée primitive est en hébreu comme en akkadien « selon ce que dit » telle ou telle chose : la bouche employée pour la parole ou le langage.

Mais la bouche s'ouvre aussi pour manger et pour boire. C'est dans ce sens qu'on dira que la terre a ouvert « sa bouche » pour recevoir le sang d'Abel (*Gen.* IV, 11) ou pour engloutir Coré, Dathan et Abiron (*Num.* XVI, 30, 32). Dans ce dernier passage les victimes sont décrites comme descendant vivantes au shéol. La porte des enfers s'appellera « la bouche du shéol » (*Ps.* CXLI, 7). La bouche est l'ouverture par où l'on entre dans une ville (*Prov.* VIII, 3), une grotte (*Jos.* X, 18), un puits (*Gen.* XXIX, 2 ss.). Chez les Akkadiens l'ouverture de la fenêtre s'appellera *pû apti* « bouche de la fenêtre (5) ». On remplit ou l'on vide un sac par sa « bouche » (*Gen.* XLII, 27). La poche de l'estomac s'ouvrira par la *pû karši* « bouche de l'estomac (6) ». La narine respirera par « la bouche de la narine », *pû naḫiri*. Le trou du vêtement par où passe la tête sera פי הראש « bouche pour la tête » (7). Ainsi la bouche devient le bord supérieur d'un objet, d'un organe, ou la première chose qu'on franchit lorsqu'on entre dans un lieu. C'est de cette idée que nous dériverions volontiers l'usage de פה לפה « bouche à bouche » (II *Reg.* X, 21; XXI, 16) ou מפה אל־פה « de bouche à bouche » (*Esdr.* IX, 11) pour exprimer « d'un bout à l'autre » d'un édifice, d'une ville, d'un pays (8).

(1) Liste d'exemples dans SCHORR, *Altbab. Rechtsurkunden*, p. 546.
(2) Code de Hammourabi, recto, XVII, 22.
(3) *Ibid.*, XIV, 64 et verso, XXII, 57.
(4) SCHORR, *op. cit.*, p. 546 et UNGNAD, *op. cit.*, p. 357. Nombreux exemples de *kî pî* dans MUSS-ARNOLT, p. 789, à compléter par HINKE, *Boundary stone...*, p. 296; KNUDTZON, *el-Amarna*, p. 1493, etc.
(5) C'est ainsi que nous comprenons *ina pi aptim* dans SCHORR, *op. cit.*, n° 65, 13.
(6) HOLMA, *op. cit.*, p. 21. Comparer στόμα « bouche » dans στόμαχος, *stomachus*, estomac.
(7) *Ex.* XXVIII, 32, etc.
(8) Le dictionnaire de Gesenius-Buhl postule, dans ces cas, un sens de « bord, côté » qui ne nous semble pas légitime.

C'est parce que le glaive dévore la chair des ennemis (*Deut.* xxxii, 42; cf. II *Sam.* ii, 26) qu'on lui prête une bouche et qu'on frappe « avec la bouche du glaive ». Pour représenter les deux tranchants on recourra au pluriel פיות (1) dont la vocalisation varie dans *Jud.* iii, 16 et *Prov.* v, 4. Ou bien l'on redoublera le mot *pî* pour aboutir à פִּיפִיּוֹת « les deux bouches, les deux tranchants » (*Ps.* cxlix, 6). L'akkadien connaît *pû šaššari* « la bouche d'une scie » (à cause des dents) et *pû paṭri* « la bouche du poignard (2) ».

La bouche représentera encore ce que nous appelons une bouchée et, par suite, une portion, une partie. L'hébreu possède la formule très caractéristique פי־שנים « bouche de deux, portion de deux » pour signifier le double (II *Reg.* ii, 9; *Deut.* xxi, 17). Si l'on suppose que deux individus sont associés au partage, celui qui prend le double de l'autre prend les deux tiers du tout. C'est pourquoi פי־שנים pourra vouloir dire les deux tiers (*Zach.* xiii, 8). Et ainsi nous rejoignons l'akkadien *šênipu* « deux tiers » provenant de *šinâ-pâ* « deux bouchées, deux parts ».

Mais la bouche sert aussi à cracher et à vomir. L'endroit où le cours d'eau se jette dans la mer ou dans un autre fleuve est comme la bouche par où il se déverse. Les Akkadiens nomment *pû nâri* « bouche du fleuve » ce que nous appelons l'embouchure. Les Hébreux pourront appeler le delta du Nil פי יאור « bouche du Nil » (*Is.* xix, 7). Un pluriel féminin *piâte* (3) existe, en akkadien, pour désigner les divers bras de l'embouchure : *ištu piâte ša (nâru) Habur* « depuis les bouches du fleuve Ḫabour (4). » On peut comparer les bouches du Rhône. La région mythique où est transporté le héros du déluge babylonien après la catastrophe est représentée comme située *ina pî nârâti* « à l'embouchure des fleuves (5) ».

Mentionnons enfin le nom de pierre bouche-de-gazelle (6) qui rappelle ceux non moins pittoresques d'œil-d'oiseau et d'œil-de-serpent que nous avons signalés ci-dessus.

La langue, *lišânu* en akkadien, לָשׁוֹן en hébreu, sera le terme courant pour signifier le langage. Avoir une bonne langue, être beau

(1) L'assyrien connaît un pluriel *piâte*, mais dans le sens de « bouches » d'un fleuve (cf. inf.).
(2) Holma, *op. cit.*, p. 21.
(3) Voir ci-dessus l'hébreu פיות.
(4) Annales d'Assur-naṣir-apal, col. iii, l. 31.
(5) *Choix de textes...*, p. 118, 205.
(6) Lire *pî ṣabîti* dans les prismes A et B d'Asaraddon, iii, 28.

parleur, c'était chez les Sémites un gage de puissance et d'influence. On opposait les idéogrammes *eme-tug* et *eme-nu-tug*, le premier représentant *ša lišâni* « celui qui a de la langue, le puissant », le second représentant *lâ išânû* « l'impuissant, l'insignifiant (1). » Les premiers d'entre les officiers s'appelaient *lišânû rêšêti* « les langues capitales (2) ». Les Hébreux appelaient איש לשון « homme de langue », celui qui se sert de sa langue pour la calomnie (*Ps.* cxl, 12). Le beau parleur est un בעל לשון « possesseur de langue » en hébreu moderne, mais le בעל הלשון « maître de la langue » était celui qui savait charmer les serpents (*Eccl.* x, 11, cf. *Podechard*). En akkadien le *bêl lišâni* sera le conjurateur (3).

On donnera le nom de langue aux œuvres de la nature ou de l'art qui auront quelque ressemblance avec cette partie de la bouche. Les langues de feu de la Pentecôte (*Act.* ii, 3) précisent l'image לשון אש « langue de feu » (*Is.* v, 24) et *lišân girri*, même sens, pour peindre la flamme (4). L'éclair s'appelle *lišân birqi* « langue de la foudre ». La lame du poignard en est la langue (5). Le roi des Hittites envoie au Pharaon « une langue de poignard en fer » *lišân paṭri parzilli* (6). La partie tranchante de la houe s'appellera *lišân marri* « langue de houe ». Des lingots d'or en forme de languette seront « des langues d'or » aussi bien en hébreu לשון זהב (*Jos.* vii, 21, 24) qu'en akkadien *lišân ḫurâṣi* (7). Une plante que les Akkadiens appellent *lišân kalbi* « langue de chien » devait rappeler la cynoglosse κυνόγλωσσος.

Nous avons parlé de la bouche du fleuve. On connaissait « la langue de la mer d'Égypte », c'est-à-dire le golfe de Suez qui s'enfonçait comme une langue dans les terres (*Is.* xi, 15). Par contre « la langue de la mer », quand il s'agit de la Mer Morte (*Jos.* xv, 5; xviii, 19), n'est autre que la petite presqu'île qui avoisine à l'ouest l'embouchure du Jourdain. Les Arabes la désignent encore sous le nom de *lisân* « la langue » et les Hébreux pouvaient également l'appeler simplement הלשון « la langue » (*Jos.* xv, 2).

La dent des hommes ou des animaux s'appelait *šinnu* en akkadien, שֵׁן en hébreu. On recourait volontiers au duel *šinnâ*, שִׁנַּיִם, au lieu

(1) Cf. Delitzsch, *Sum. Glossar*, p. 34.
(2) Thureau-Dangin, *VIIIe campagne de Sargon*, p. 66, n. 2.
(3) Holma, *op. cit.*, p. 185.
(4) Holma, *ibid.*, p. 27.
(5) Knudtzon, *el-Amarna*, n° 22 i, 32; iii, 7.
(6) Meissner, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, lxxii, p. 61.
(7) Knudtzon, *op. cit.*, n°s 27, 61 et 29, 39.

du pluriel, pour symboliser la double rangée de dents. Les מְתַלְּעוֹת sont les dents considérées comme « rongeuses » : de תלע, d'où תּוֹלַעַת, akkadien *tultu* « le ver rongeur ». L'allégorie d'*Eccl.* XII, 3 parle du chômage des « meunières » הַטֹּחֲנוֹת pour signifier que, dans la vieillesse, les dents « molaires » n'exercent plus leurs fonctions. Nous avons signalé la méprise qui voyait dans l'ivoire des cornes d'éléphant (1). Le terme propre était *šin pîri* « dent d'éléphant » en akkadien, שֶׁנְהַבִּים même sens (2) en hébreu. Dans l'une et l'autre langue on pouvait employer le mot *šinnu*, שֵׁן, sans complément, pour « l'ivoire ». La ressemblance de certains pics aigus avec les dents a toujours frappé les voyageurs. Nous disons la « Dent du Midi », les Hébreux disaient שֵׁן הַסֶּלַע « dent de rocher » (3). Mais c'est principalement dans les objets fabriqués qu'on trouvera des analogies. Le trident de Neptune a pour parallèle la fourchette aux trois dents, הַמַּזְלֵג שְׁלשׁ הַשִּׁנַּיִם, de I *Sam.* II, 13. L'arme divine du dieu Mardouk est armée de « cinquante dents » (4) et l'on dit que « sa dent est amère ». C'est une sorte de harpè dont on a reconnu la ressemblance avec la ἅρπην καρχαρόδοντα de Cronos (5). Nous avons signalé ci-dessus l'akkadien *pû šaššari* « bouche de scie », métaphore autorisée par la présence des dents sur un côté de la lame.

L'ouverture de la bouche est fermée par les lèvres qui sont rendues par le duel *šaptâ* ou *šaptân* en akkadien, שְׂפָתַיִם en hébreu. Dans les deux langues on rencontre l'usage du singulier *šaptu*, שָׂפָה, pour signifier « la parole » ou « le langage », exactement comme on employait *lišâni* et לָשׁוֹן. A l'homme de langue, אִישׁ לָשׁוֹן et *ša lišâni*, correspondra l'homme de lèvres אִישׁ שְׂפָתַיִם, c'est-à-dire le bavard, l'homme verbeux (*Job*, XI, 2). L'idéogramme de la lèvre la représente comme le cordon (*riksu*) de la bouche (6). De même que la bouche est à la fois fermée et limitée par les lèvres, toute ouverture aura ses lèvres qui représenteront les bords : nous disons les lèvres d'une plaie. La bouche du puits (*Gen.* XXIX, 2 ss.) est circonscrite par « la lèvre

(1) Sup. p. 35.

(2) Le terme שנהב est composé de שן « dent » et d'un mot étranger הב dérivé de l'égyptien *yeb* « éléphant » (d'où Iηϐ, Eléphantine).

(3) I *Sam.* XIV, 4, cf. notre commentaire.

(4) Sur cette arme *miṭṭu*, cf. Thureau-Dangin, *VIIIe campagne de Sargon*, p. 58, n. 8.

(5) Théogonie d'Hésiode, l. 175. Cf. Heuzey, *Comptes rendus...*, 1908, p. 421. La figure F de la p. 419 (*ibid.*) représente bien la harpè dentée qui est une forme de l'arme *miṭṭu*.

(6) Le signe est composé de l'idéogramme *ka* « bouche » et de *sa* « cordon, etc. » : cf. Delitzsch, *Sum. Glossar*, au mot *sù* (p. 247).

du puits », *šapat bûri* en akkadien. Le bord d'une coupe en sera la lèvre, שְׂפַת־כּוֹס (1 *Reg.* VII, 26). L'endroit où la mer vient baiser le rivage s'appellera la lèvre de la mer שְׂפַת הַיָּם (*Gen.* XXII, 17, etc.). Le fleuve qui possède une tête, un œil (sa source), une bouche (son embouchure), aura aussi sa lèvre, c'est-à-dire sa rive (*Gen.* XLI, 3, etc.). Autour de la « bouche pour la tête », qui est l'ouverture du vêtement, on tisse « la lèvre », c'est-à-dire son bord circulaire (*Ex.* XXVIII, 32). Le bord d'une tenture s'appellera également sa lèvre (*Ex.* XXVI, 4, 10). Des analogies se retrouveront facilement dans toutes les langues.

L'idéogramme de « lèvre », accompagné du signe *lal* « remplir », prend la signification de *ziqnu* (hébr. זָקָן « la barbe »). On connaît de reste les sens de la racine זקן en hébreu : être vieux, avoir de la barbe. En akkadien, le *batûlu* « jeune homme » est représenté par l'idéogramme *miš-sù-lal* « homme à barbe » (1). C'est une allusion au léger duvet qui garnit la lèvre du jeune homme quand il est dans l'adolescence. Par là même se précise l'âge où la jeune fille pourra être appelée בתולה en hébreu. C'est la vierge dans son adolescence.

Les oreilles. — L'idéogramme de l'akkadien *uznu* (אֹזֶן) « oreille » représente deux oreilles d'âne dressées. Comme pour les yeux, les narines, les lèvres et les dents, on aura généralement recours au duel *uznâ*, אָזְנַיִם. Organe de l'ouïe, l'oreille a pour mission de saisir ce qui est dit par Dieu ou par les hommes. Prêter l'oreille, c'est faire attention à ce qui est dit. En hébreu nous aurons : « et les oreilles de tout le peuple étaient vers le livre de la Loi » (*Neh.* VIII, 3). En akkadien *uznâ-ni ana bêli-ni... ibaššâ* « nos oreilles sont vers notre maître » (2). Dans les deux cas on insiste sur l'attention. C'est par le canal de l'oreille que l'enseignement ou la révélation arrive jusqu'au cœur, siège de l'intelligence. On connaît la formule fréquente גלה אזן פ׳ « il a découvert l'oreille de quelqu'un », pour signifier : il lui a fait une révélation. Isaïe dira : « Adonaï Iahvé m'a ouvert l'oreille » (L, 5); en akkadien *uznâ puttû* « ouvrir les oreilles » signifie « informer, annoncer ». De bonne heure le mot *uznu* fut employé dans le sens d' « entendement, intelligence, sagesse ». Avoir des oreilles, c'était être apte à comprendre, être doué d'intelligence. L'expression *bišit uzni* (3) « possession d'oreille » correspond à l'idéogramme *igi-gál* « avoir de l'œil » dans le sens de *ḫasîsu* « intelligence ». Les deux termes *uznu* « entendement » et *ḫasîsu*

(1) Delitzsch, *Sum. Glossar*, p. 247.

(2) Ungnad, *op. cit.*, n° 238, 68.

(3) Lue faussement *birit uzni* dans les premiers dictionnaires.

« intelligence » vont de pair dans les formules *uznu rapaštu* (et *rapaltu*), *ḫasîsu palkû* « vaste entendement, intelligence large ». Pour dire de quelqu'un qu'il a l'intelligence ouverte, on dira indifféremment qu'il est doué d' « ouverture d'oreille » *pit uzni* ou d' « ouverture d'intelligence » *pit ḫasîsi*. Les deux vizirs de la déesse *Dam-gal-nun-na* portent les noms de dieu-oreille (*ilu*) *uznu* et dieu-intelligence (*ilu*) *ḫasîsu* (1). L'identification entre l'oreille et l'intelligence devient telle que l'abstrait *ḫasîsu* « intelligence » finira par usurper le sens d' « oreille » (2). Et de même qu'on employait la formule « faire avoir une face » à une chose pour signifier « la rendre intelligible » (3), on pourra dire « faire avoir des oreilles » à quelqu'un pour signifier « lui faire comprendre » : *uzni-ia abî ušabši* « mon père m'a fait avoir l'oreille » veut dire « mon père m'a fait comprendre » (4). Rien donc de surprenant si *uznu* « oreille » marche de pair avec *nîmêqu* « sagesse », par exemple dans l'imprécation de Hammourabi : *uznam û nêmeqam lîter-šu* « qu'il lui enlève l'entendement et la sagesse ! » (5). La déesse parèdre de Nébo, dieu de la sagesse, sera *Tašmêt* personnification de *tašmêtu* (racine *šemû* « entendre ») dont le sens étymologique est « audition », d'où « entendement, sagesse ». La relation entre l'oreille et la sagesse est bien dépeinte dans *Prov.* XXIII, 12 : « conduis ton cœur à l'instruction et ton oreille aux paroles de science ». Dans *Is.* L, 4, c'est Dieu qui, dès le matin, « éveille » l'oreille pour lui faire connaître la sagesse. L'oreille discerne aussi bien que l'esprit : « L'oreille ne discerne-t-elle pas les paroles comme le palais goûte sa nourriture ? » (*Job.* XII, 11, cf. XXXIV, 3). L'oreille inaccessible aux paroles de la doctrine sera déclarée « incirconcise » (*Jer.* VI, 10), en vertu de la même métaphore qui déclare « incirconcis » le cœur fermé (comme par un prépuce) aux enseignements de Iahvé (*Lev.* XXVI, 41). Par contre, lorsque Salomon demande la sagesse (*I Reg.* III, 9), il précise qu'il veut « un cœur qui entende » לֵב שֹׁמֵעַ, pour juger le peuple, pour discerner entre le bien et le mal. Pour les Hébreux comme pour les Akkadiens, c'est par l'oreille que la sagesse arrive au cœur : « Fils de l'homme, toutes les paroles que je te dirai, reçois-les dans ton cœur et écoute-les dans tes oreilles » (*Ezech.* III, 10). La tradition auriculaire fait le fond de tout l'enseignement chez les Sémites.

(1) *Cuneiform texts...*, XXIV, pl. 16, 46-47 ; pl. 29, 95-96.
(2) HOLMA, *op. cit.*, p. 30.
(3) Sup. p. 49.
(4) UNGNAD, *Bab. Briefe*, n° 240, 18.
(5) Code, verso, XXVII, 2-4.

V. — LE TRONC.

LE COU, LA NUQUE ET LES ÉPAULES. — La liaison entre la tête et le tronc est constituée par le cou. Le terme akkadien pour désigner cette partie du corps est *kišâdu*, dont l'idéogramme *gú* représente un long tuyau aboutissant à la poitrine (1). Nous n'avons pas l'équivalent de ce terme en hébreu. C'est צַוָּאר qui représente le cou. Les mots *kišâdu* et צַוָּאר apparaîtront dans les contextes similaires. Le collier s'appelle en akkadien *aban kišâdi* « pierre du cou ». C'est au cou (צואר) que les juives portent les pierres précieuses (*Cant.* I, 10). Le *ṣubat kišâdi* « vêtement du cou » mentionné dans une lettre de Hammourabi (2) correspond à l'étole que le vainqueur passe autour de son cou (צואריו) dans le cantique de Débora (3). Le joug, en hébreu עֹל, est porté sur le cou, צואר ; dans les lettres d'el-Amarna (4), c'est sur le *kišâdu* que le vassal porte le joug (canaanisme *ḫullu* = עֹל). D'autres expressions mettent en relief la similitude de sens entre ces deux mots d'origine et de forme si différentes. Dominer ses ennemis, c'est les réduire à l'état de marchepied (*Ps.* CX, 1). On fait allusion au geste du vainqueur qui posait le pied sur le cou du vaincu. La scène de *Jos.* X, 24, où Josué dit à ses généraux de mettre leurs pieds sur les cous des cinq rois montre bien que ce n'était pas une simple métaphore. Nous retrouvons une coutume analogue dans un texte de Toukoulti-Ninourta I, où naturellement l'akkadien *kišâdu* remplacera l'hébreu צואר. Ce passage (5) mérite d'être cité : *ina kirib tamḫari šâtu Kaštilašu šarru Kaššî qâtî ikšud kišâd* (6) *bêlûti-šu kîma galtappi ina šêpê-ia akbus* « en ce combat ma main prit Kaštiliaš, roi des Cassites, je foulai à mes pieds son cou seigneurial comme un marchepied ».

L'emploi métaphorique de l'akkadien *kišâdu* s'est développé dans le sens de « rive » d'un fleuve. Nous savons que le fleuve a une tête qui est l'endroit où il prend sa source (7). Le cou sera d'abord la partie de son cours où il s'étrangle entre les deux rives, de même qu'on appelle « col » le chemin de passage à travers les montagnes. L'eau du fleuve circule ainsi par le cou pour être crachée par la

(1) Forme archaïque dans THUREAU-DANGIN, *Recherches...*, n° 352.
(2) KING, *Hammurabi*, n° 44, 5.
(3) *Jud.* V, 30, cf. LAGRANGE, *in loc.*
(4) KNUDTZON, n°s 257, 13-16 ; 296, 38-39.
(5) Dans KING, *Annals of Tukulti-Ninib I*, recto, 33-35.
(6) Idéogramme *gú*.
(7) Sup. p. 30.

« bouche » dans la mer (1). On distingue donc le cou du fleuve de l'eau qui coule et l'on réserve le nom de « cou » à chacune des deux rives. De même que la tête était rendue par un duel (2), on pouvait considérer la rive droite et la rive gauche comme la partie droite et la partie gauche du cou. C'est ce qui explique la formule de Hammourabi dans l'inscription qui commémore la percée d'un canal : *kišâdê-ša kilalên ana mêrišim lûter* « je transformai ses deux rives en plantation » (3). Le mot *kišâdu* « cou » est ici un véritable duel pour exprimer le cou droit et le cou gauche, c'est-à-dire les deux rives. En syriaque, le mot ܨܘܪܐ, qui correspond à l'hébreu צואר, prendra le sens de « col, passage » à côté de la signification primitive « cou ».

En traitant du corps en général nous avons été amenés à l'étude du mot נֶפֶשׁ et nous avons constaté, d'une façon irréfutable, que נפשׁ, comme l'akkadien *napištu*, avait parfois le sens de gorge et de cou (4). Les anciens n'ont pas établi dans le langage une distinction absolue entre le cou et la gorge. Par exemple les Assyriens appelleront le sceau qu'on porte au cou (puis la partie du corps où pendait ce sceau) tantôt *qunuq kišâdi* « sceau du cou », tantôt *qunuq napišti* « sceau de la gorge » (5). Le collier se portait naturellement au cou. Mais dans *Ezech.* XVI, 11, le רָבִיד, cette chaîne d'or que Pharaon passe au cou (צואר) de Joseph (6), est placée « sur ta gorge », עַל־גְּרוֹנֵךְ (7). De même la chaîne עֲנָק, qui est spécifiquement celle du cou (8), comme on le voit dans *Jud.* VIII, 26, deviendra un ornement « pour ta gorge », לְגַרְגְּרֹתֶיךָ (9), dans *Prov.* I, 9.

La transition entre le cou et la nuque nous est fournie par l'expression akkadienne « tourner le cou », *kišâda turru*, pour signifier « prendre la fuite ». Le poème de la création montre la résistance de Tiamat à Mardouk en cette simple phrase : *ul utâr kišâd-sa* « elle ne

(1) Sup. p. 86.
(2) Sup. p. 24.
(3) King, *Hammurabi*, n° 95, 23-24.
(4) Sup. p. 18 s.
(5) Holma, *Körperteile*, p. 39 et p. 41.
(6) *Gen.* XLI, 42.
(7) L'hébreu גרון « gorge » correspond à l'akkadien *girânu* signalé par Holma (*op. cit.*, p. 42) et à l'arabe *djirân* qui signifie plutôt le devant de la gorge.
(8) L'araméen ענקא et l'arabe *'unq* signifient « le cou ». En assyrien *unqu* est l'anneau du doigt.
(9) L'hébreu גרגרות correspond à l'akkadien *ganguritu* « gorge » qui est pour *garguritu*. Holma insiste avec raison sur l'onomatopée *gargar* qui est à la base des mots représentant la gorge, non seulement dans les langues sémitiques, mais encore dans les langues indo-européennes. Comparer le latin *gurges*, le grec γαργαρεών, les mots « gargarisme » et « gargariser » dérivés du grec.

détourne pas son cou » (1). Or, en hébreu, nous avons exactement la même formule, mais les substantifs employés sont שְׁכֶם et עֹרֶף qui représentent plutôt la nuque. Ainsi l'*hif'il* de פנה « tourner » s'emploiera avec שכם (*I Sam.* X, 9) ou ערף (*Jer.* XLVIII, 39) dans le sens du latin *terga vertere* (2). Mais ce sera surtout ערף qui sera usité dans les expressions similaires. Ce mot caractérise précisément la nuque comme le derrière de la tête. On le voit clairement en comparant *Ex.* XXXIII, 23 « tu verras mon derrière (אֲחֹרָי), mais ma face ne sera pas vue » et *Jer.* XVIII, 17 « je les verrai de nuque (עֹרֶף) et non de face » (3). La nuque devient de la sorte un synonyme de « dos ». Mais primitivement le sens de ערף est réservé à la partie du corps de l'animal qui joint la tête à l'échine. L'akkadien *aruppu* (4) et l'arabe *'urf* qui tous deux signifient « crinière » ne laissent pas de doute à cet égard. Et c'est dans la nuque que la bête de trait localise sa force de résistance (5). Nous connaissons les expressions « donner un coup de collier » et « être franc du collier » qui sont empruntées à l'effort que fait le cheval en raidissant la nuque. Dans la Bible le peuple d'Israël sera représenté comme « dur de nuque », קְשֵׁה עֹרֶף, et son endurcissement dans la révolte sera symbolisé par la formule « durcir le cou », הִקְשָׁה עֹרֶף. Rappelons la sévère apostrophe d'Isaïe : « Je sais que tu es dur et que ta nuque (עָרְפֶּךָ) est une barre de fer et que ton front est d'airain » (6).

Nous avons vu que le mot שְׁכֶם avait un sens analogue à עֹרֶף. Primitivement il représentait l'endroit du cou où s'attache l'épaule. Le mot propre pour l'épaule était כָּתֵף. La distinction entre les deux termes apparaît dans un vers de Job (XXXI, 22) : כתפי משכמה תפול « que mon épaule tombe de sa nuque ». Mais très rapidement שכם prit plus d'extension et s'appliqua à toute la région du corps qui comprend la nuque et les épaules. Nous n'avons pas à insister sur cette signification très connue. Signalons pourtant la formule שכם אחד « d'une seule épaule » (*Soph.* III, 9) pour symboliser « d'un commun effort ». L'image est empruntée à l'action de plusieurs individus qui donnent simultanément un coup d'épaule ou qui

(1) *Choix de textes...*, p. 48, l. 71.
(2) Voir les dictionnaires pour les locutions dérivées de cette idée initiale.
(3) Cf. sup. p. 60.
(4) Holma, *op. cit.*, p. 141.
(5) Comparer le sens du « cou » dans l'expression בצואר « le cou tendu ».
(6) Sup. p. 68.

s'unissent pour porter un même fardeau. Les mots שכם et כתף pourront s'interchanger dans le sens d'épaule. Tous deux représentent essentiellement la partie du corps sur laquelle on pose une charge. En akkadien cette partie du corps est rendue tantôt par *labânu,* tantôt par *tikku* (1). La signification de « nuque » attribuée à ces deux mots est insuffisante. C'est en réalité toute la région de la nuque et des épaules qui est représentée par *labânu* et *tikku.* Ce sont deux synonymes de l'hébreu שכם. L'équivalent exact de כתף, encore inconnu à Holma, figure dans un vocabulaire publié par Langdon (2). Le mot est au pluriel *katappâte* qui répond à l'hébreu כְּתֵפוֹת. Enfin l'épaule se disait encore *rapaštu* « la large », dont l'étymologie rappelle celle d'omoplate. Les raisons apportées par Holma (3) pour l'existence d'un autre synonyme *bûdu* ou *pûdu* ne nous semblent pas convaincantes (4).

C'est en hébreu que les mots signifiant « épaule » ont donné naissance à des métaphores. L'épaule étant la partie du corps qui porte les fardeaux, on comprend comment les supports placés aux quatre angles des bases mobiles qui sont employées dans le temple pourront porter le nom d'épaules, כְּתֵפֹת (*I Reg.* VII, 30, 34). La cime des montagnes s'appelait la tête (5). Mais avant d'atteindre la tête il faut passer par l'épaule, car pour dire de quelqu'un qu'il domine de toute la tête on dit qu'il s'élève « depuis son épaule et au delà » משכמו ומעלה (*I Sam.,* IX, 2; X, 23). Les épaules de la montagne seront donc les étages qu'il faut gravir pour atteindre le sommet. En français nous dirions « le flanc » de la montagne. L'expression אל־כתף « à l'épaule de ... », qui primitivement s'applique à une montagne ou à une colline (cf. *Jos.* XV, 10), pourra s'employer avec un nom de ville (*Jos.* XV, 11 ; XVIII, 12, 13, 18) et signifier simplement « sur le flanc de, à côté de ». Le mot כתף représentera encore « la côte » de la mer de Kinnéreth (*Num.* XXXIV, 11) ou du pays des

(1) Textes groupés dans JENSEN, *Mythen und Epen,* pp. 454 s., 568 et 575; HOLMA, *op. cit.,* p. 39 s.
(2) *American journal of semitic languages,* XXX, 1, p. 78.
(3) *Op. cit.,* p. 54.
(4) Un certain nombre des cas cités peuvent s'expliquer avec le mot *pûtu* « front » (sup. p. 73). D'autre part, il a pu exister un mot *pûdu,* correspondant à l'arabe *fawd* « mèche des tempes » et « tempe ». La confusion entre les deux mots était d'autant plus facile que, le même signe cunéiforme ayant les valeurs *ud* et *ut,* on ne pouvait distinguer les états construits *pût* et *pûd.* Il y aurait intérêt à reviser dans ce sens les textes mentionnés par Holma et par les autres partisans de *bûdu, pûdu* « épaule ».
(5) Sup. p. 22.

Philistins (*Is.* XI, 14), « le flanc » de Moab par où pénètre l'envahisseur (*Ezech.* XXV, 9). Le sens primitif tend à s'effacer. Mais on le retrouve dans la description de la limite de Juda (*Jos.* XV, 8), où la ligne de démarcation « monte » successivement « *à l'épaule* du Jébuséen » et « *à la tête* de la montagne qui est devant la vallée de Hinnom ».

Nous avons constaté que la tête d'un édifice n'était pas seulement son sommet, mais aussi, par opposition au derrière, sa façade (1). Des deux côtés de cette tête se trouveront les deux épaules. C'est ainsi que le mot כתף sera employé pour désigner les côtés qui flanquent la porte d'un édifice (*Ezech.* XL, 18, 40, 41, etc.), qu'il s'agisse du temple (*I Reg.* VI, 8 ; VII, 39) ou même du tabernacle (*Ex.* XXVII, 14 s.). En hébreu moderne כתף représente spécifiquement la partie du mur qui se trouve de chaque côté de la porte. La définition de Ben-Yehuda (2) חלק הכתל הסמוך לפתחה « partie du mur qui s'appuie à la porte » emploie pour le mur le mot courant כֹּתֶל de l'hébreu moderne (araméen כתלא), mot qui ne se trouve qu'une fois dans la Bible (*Cant.* II, 9). Or ce mot est lui-même une métaphore. Il reproduit, en effet, l'akkadien *kutallu* que nous avons rendu provisoirement par « nuque » (3) ou « occiput » (4). C'était un organe en relation avec le cou, comme en fait foi son idéogramme *gù-tar* dont le premier élément représente *kišâdu* « cou ». En outre, dans une liste des parties du corps, il figure immédiatement après *kišâdu* (5). D'autre part, dans un vocabulaire bilingue (6), nous avons la série *kutallum, arkatum* « derrière », *eṣenṣêru* « épine dorsale ». Ainsi le mot *kutallu* désigne une région derrière le cou. Or, dans les textes divinatoires, *kutallu* est opposé à *pûtu* « front, face » (7) exactement comme l'hébreu ערף s'oppose à פנים (8). De même que ערף a pris le sens de « derrière, dos », nous retrouvons *kutallu* avec cette signification. Dans la description d'une divinité monstrueuse on dira : *pagar-ša nûnu ana kutalli-ša kappat* « son corps est un poisson, elle se courbe quant à son dos » (9). Les métaphores insisteront sur ce

(1) Sup. p. 29.
(2) *Thesaurus,* V, p. 2560.
(3) Sup. p. 61, n. 3.
(4) Sup. p. 74.
(5) Liste SIL. 122, recto 2 (ZIMMERN, *Zeitschr. für Assyriologie,* XXX, p. 292).
(6) K. 4386, verso, B, ll. 50-52 (*Cuneiform texts...,* XIX, pl. 19).
(7) HOLMA, *op. cit.,* p. 14.
(8) Sup. p. 74.
(6) *Cuneiform texts...,* XVII, pl. 42, l. 31. Sur les autres expressions où *kutallu* offre le sens de « dos, derrière », cf. JENSEN, *Myth. und Epen,* p. 464.

sens de « partie postérieure, arrière, derrière ». On sait que le temple de Jérusalem, conçu à l'instar d'un palais, avait trois parties principales : le portique אולם, le palais proprement dit היכל et le sanctuaire intérieur, le Saint des Saints, דביר. Ce mot דביר provient de la racine דבר dont le sens étymologique s'est conservé en arabe *dubr* et *dubur* « derrière, partie postérieure », *dabar* « tourner le dos, s'enfuir ». Les Assyriens distinguent précisément l'*ekallu* « palais » proprement dit, l'*ekal maḫirti* « palais de devant » et l'*ekal kutalli* « palais de derrière » (1). Le *kutallu* est donc la partie postérieure d'un monument, qu'il s'agisse d'une maison, d'un temple, d'une tour à étages (2), d'une forteresse (3), etc. Et de même que nous avons trouvé *rêš šatti* « tête de l'année » (4) pour le nouvel an, *pân šatti* « face de l'année » (5) pour la saison de printemps, nous rencontrerons *kutal šatti* « derrière de l'année » (6) pour exprimer la fin de l'année en cours. C'est dans cet ordre d'idées que nous chercherions volontiers l'origine du sens métaphorique de שכם « nuque, épaule, dos ». La ville de Sichem était primitivement une « croupe » (partie postérieure) de la grande montagne du Garizim. Dans *Gen.* XLVIII, 22, Israël dit à Joseph : « Et moi je t'ai donné en plus qu'à tes frères un שכם que j'ai pris de la main de l'Amorrhéen par mon épée et par mon arc ». La tradition hébraïque a donné le sens de « part » au mot שכם dans ce passage et les Septante y ont vu le nom propre Σικιμα. Le jeu de mots sur שכם est basé sur le fait qu'il s'agit d'une partie postérieure, d'un supplément qu'Israël donne à son fils. Le pluriel שכמים apparaît dans *Sir.* XXXVII, 18 et il a été rendu par « parties » (G μέρη, *Vulg. partes*). Mais ici encore cette traduction est trop vague. La première partie du vers (v. 17) s'exprime ainsi : « La racine des conseils est le cœur ». On a ensuite : « quatre שכמים y poussent : le bien et le mal, la vie et la mort ». Le sens de שכם est nettement la partie postérieure, ce qui vient après, à savoir la conséquence : le bien et le mal, la vie et la mort sont les conséquences des conseils du cœur. Mais de même que כתל qui primitivement représentait le derrière d'un édifice a fini par signifier la paroi, le mur en général, de même שכם, d'abord partie postérieure, a pris en hébreu moderne le sens de « partie » en général.

(1) Dictionnaire de Muss-Arnolt, p. 457, A.
(2) Dictionnaire de Delitzsch, p. 362.
(3) Thureau-Dangin, *VIIIe campagne de Sargon*, p. 46, n. 2.
(4) Sup. p. 32.
(5) Sup. p. 65.
(6) Lettres d'el-Amarna (Knudtzon), n° 11, verso, 29.

Le dos et le derrière. — Nous venons de voir comment peu à peu on était descendu de la signification de « nuque » à celle de partie postérieure. Le mot générique pour « le dos » était en akkadien *ṣêru*. Les lettres d'el-Amarna nous ont conservé la forme cananéenne de ce terme : *zuḫruma* (pour *ṣuḫruma*) qui s'oppose à *kabattuma* dans la formule ordinaire *kabattuma ù zuḫruma* « sur le ventre et sur le dos » (1). L'hébreu n'a pas gardé le mot dans son sens propre, mais il n'en est que plus intéressant de reconnaître *ṣuḫru* « le dos » dans צֹהַר, le toit de l'arche de Noé (*Gen.* VI, 16). Et, en effet, l'akkadien *ṣêru*, par allusion au dos de l'animal, envisage le dos comme la partie supérieure du corps (2). De là les prépositions *ana ṣêri* et *ina ṣêri* « au-dessus de, sur » *ištu ṣêri* « de dessus », *ṣêrû* « au-dessus » ou « de dessus », *ṣêr* « sur ». Un bon parallèle à צהר « le dos » pour signifier le toit de l'arche est l'emploi d'*eṣenṣêri* (= *eṣem ṣêri* « os du dos »), qui est proprement l'épine dorsale, pour représenter la partie supérieure d'un bateau, le pont (3). L'arabe ظهر qui équivaut comme forme et comme sens à *ṣêru* « dos » est employé lui aussi pour le pont d'un navire.

Le corps de l'animal ayant fourni aux Akkadiens le mot *ṣêru*, nous ne serons pas étonnés si les Hébreux lui empruntent la désignation du dos par גַּב. La racine גבב, d'où l'assyrien *gababu* et *kababu* « bouclier » (4), signifie « être bombé » ou « avoir une bosse ». La bosse du chameau a symbolisé le dos. L'idée primitive du mot גב est encore transparente dans les expressions métaphoriques où ce mot représente la partie incurvée du bouclier (*Job*, XIII, 12; XV, 26), les jantes d'une roue (*I Reg.* VII, 33), l'arcade sourcilière (5). On rattache généralement au mot גב les deux synonymes de « dos » גו et גֵּו. Mais dans les phrases où ces mots sont employés ils représentent le dos en tant que partie postérieure du corps (6). Or en arabe *djaw* est « l'intérieur » de la maison et en araméen גַּוָּא est aussi « l'intérieur » d'une chose. De la même racine provient l'araméen גו employé avec les prépositions ל״, ב״, מן pour exprimer « à l'intérieur » ou « de l'intérieur ». Tout s'explique par le processus que nous avons suivi à propos du mot *kutallu*. Le dos, גו, est la partie

(1) Ebeling, Glossaire d'el-Amarna, éd. Knudtzon, p. 1544.
(2) Sup. p. 34.
(3) Dans la locution *eṣenṣêri elippi*.
(4) Le sens étymologique se retrouve dans le mot « bouclier » qui était primitivement une épithète d' « escu » (écu, *scutum*) dans le sens de « bombé » (*Littré*).
(5) Sup. p. 80.
(6) Surtout dans l'expression courante « jeter derrière son dos ».

postérieure du corps, puis d'un édifice. Comme le דביר du Temple, il représentera donc la partie la plus intime d'un monument ou d'une maison. D'où le sens d'« intérieur » qui a prévalu en arabe et en araméen. On voit que גַּב et גֵּו ou גַּו n'appartiennent pas à la même racine. Le dos fut exprimé par גַּב en tant que partie bombée du corps de l'animal, et par גֵּו ou גַּו en tant que partie postérieure du corps de l'homme. Nous n'avons pas à insister sur l'akkadien *šašallu* qui remplace parfois *ṣêru* ou *ṣuḫru* dans la locution *kabattuma û šašalluma* « sur le ventre et sur le dos ». Ce mot, dont le sens de « dos » est incontestable, ne s'est pas encore rencontré dans une métaphore (1).

Nous avons signalé ci-dessus l'akkadien *arkatu* qui figure entre *kutallu* « nuque, derrière » et *eṣenṣêru* « épine dorsale » dans un vocabulaire. Ce substantif est simplement la forme féminine d'*arku* « derrière » qui a donné naissance à la préposition et à l'adverbe *arki* (parfois *arku, arka*) dont le sens est « derrière » (dans l'espace) ou « après » (dans le temps) par opposition à *pânu* et *maḫru* « devant » (dans l'espace et dans le temps). Le sens générique d'*arkatu* était le derrière du corps, soit le « croupion » d'un animal (2), soit le « postérieur » d'un homme (3). La racine s'est maintenue dans l'arabe *wark* et *warak*, *wirk* et *warik*, autant de mots qui désignent la hanche et la fesse (4). C'est aussi la hanche avec la fesse que représente l'hébreu יָרֵךְ (racine *warik*). Tandis que les Akkadiens ont considéré comme un tout la région postérieure du corps, les Hébreux ont distngué la région de droite et celle de gauche, comme le prouve le duel יְרֵכַיִם. Les significations métaphoriques se déduisent aisément du sens primitif. La base du chandelier à sept branches, sur laquelle s'emmanche la tige, s'appellera ירך, parce que la fesse est la partie du corps sur laquelle repose l'homme assis (*Ex.* xxv, 31; xxxvii, 17). La distinction entre la hanche droite et la hanche gauche permettra de désigner par ירך le côté du tabernacle. Mais nous ferons remarquer qu'il s'agit spécifiquement du côté nord (*Ex.* xl, 22; *Num.* iii, 35) ou du côté sud (*Ex.* xl, 24; *Num.* iii, 29). C'est un résultat de l'orientation (5). On se tourne la face à l'est (קדם), la hanche gauche est tournée vers le nord, la droite vers le sud. Le féminin de ירך est

(1) Les citations dans Holma, *op. cit.*, p. 52.
(2) *Choix de textes...*, p. 390, col. V, l. 11.
(3) Holma, *op. cit.*, p. 64 s.
(4) Noter que l'ancienne forme babylonienne est *warku, warkatu*.
(5) Sup. p. 61.

יַרְכָה ou יְרֵכָה qui correspond à l'akkadien *warkatu, arkatu*. Le singulier n'existe que dans *Gen.* xlix, 13, où יַרְכָתוֹ signifie « sa limite extrême ». C'est, en effet, le sens de « derrière, extrémité » qui amènera les significations métaphoriques du duel יַרְכָתַיִם. L'emploi de ce duel à travers la Bible est encore une preuve que ירכה, comme l'akkadien *arkatu*, signifiait à l'origine la partie postérieure du corps, mais avec la distinction de la partie droite et de la partie gauche. Nous avons signalé déjà que dans un monument on opposait *arkâte* « les derrières » (plur. d'*arkatu*) à *rêšu* « la tête, la façade » (1). Ce que nous avons dit de *kutallu* nous amène à conclure que « le derrière » était en même temps la partie intime et secrète du sanctuaire. Précisément l'idéogramme *a-ga*, qui correspond à *arkatu*, est employé dans le sens d'adyton ou Saint des Saints (2). Le développement de ces idées se manifeste dans l'usage de יַרְכָתַיִם. Ce terme représente « le derrière », par opposition aux côtés, du tabernacle (*Ex.* xxvi, 22 s., 27, etc.). Dans le temple de Salomon ce sera cette partie, ירכתים, qui sera réservée pour le דביר ou Saint des Saints. Le mot ירכתים signifiera tout naturellement le fond d'une maison, d'une grotte, d'un bateau, d'une tombe, c'est-à-dire l'endroit le plus reculé et le plus mystérieux. Par extension on l'appliquera au fin fond d'une montagne ou d'une forêt, aux extrémités du septentrion ou de la terre (3).

On voit que l'hébreu a surtout utilisé ירך et son dérivé ירכה dans le sens de ce qui est derrière dans l'espace. Les Akkadiens ont recouru à *warkatu, arkatu*, pour exprimer aussi ce qui est derrière dans le temps, à savoir l'avenir. De même qu'on opposait *warkû, arkû* « postérieur » à *pânû* « antérieur » (4), on opposa le féminin *warkîtu, arkîtu* (5) à *pânîtu*, le plur. fém. *warkâte, arkâte* à *pânâte*, comme « l'avenir » au « passé ». Le passé est ce qui est devant (*pân*), ce qui précède, l'avenir est ce qui est derrière (*arki*), ce qui suit. L'expression complète pour symboliser l'avenir était *arkât ûmê* « ce qui est derrière d'entre les jours ». Une formule parallèle est *aḫrât ûmê*, le mot *aḫrât* étant le plur. fém. d'*aḫrû* qui signifie « postérieur, futur ». On a reconnu immédiatement la racine אחר qui a pour sens

(1) Sup. p. 29.
(2) Cf. Delitzsch, *Sumer. Glossar*, p. 7.
(3) Voir les dictionnaires pour ces expressions courantes.
(4) Sup. p. 65, n. 2.
(5) Telle est la forme qui a donné naissance au plur. *arkâte* (cf. Schorr, *Altbab. Rechtsurkunden*, p. 563).

précis « être derrière » ou « venir après ». C'est à cette racine que les Cananéens ont emprunté la préposition אַחַר « derrière, après », dont le sens est exactement le même que l'akkadien *arki*, primitivement *warki*. Dans une lettre d'el-Amarna (1), le babylonien *arki-šu* « derrière lui » est glosé *aḫrûnû*, אחרונו. Par un phénomène inverse à celui qui de la racine *wark* « derrière du corps, hanche, fesse » avait fait naître la préposition *warki, warka*, les Hébreux transformèrent l'adverbe אָחוֹר « derrière », parallèle à אַחַר et אַחֲרֵי, en un substantif « le derrière ». Ce mot se rencontre dans la Bible sous la forme אֲחֹרֵי qu'on envisage généralement comme un pluriel construit. Mais après ce que nous avons noté sur ירך et ירכה il nous semble plus logique de voir dans אֲחֹרֵי l'état construit du duel. L'usage de אחרי correspond à celui de l'akkadien *arkatu*. Il représente tantôt le derrière de l'homme (*Ezech.* VIII, 16), tantôt celui de l'animal (*I Reg.* VII, 25; *II Chron.* IV, 4), puis le derrière du tabernacle (*Ex.* XXVI, 12). C'est אֲחֹרָי « mon derrière » qui s'opposera à פָּנַי « ma face » (2) dans la théophanie d'*Ex.* XXXIII, 23.

Les mots que nous venons d'étudier représentent la partie du corps qui s'oppose à la tête ou à la face, comme le derrière au devant. Mais lorsque la tête prend le sens de « sommet », la partie contraire est le « fondement » (3). On distingue dans un monument *rêšâ* (duel) « la tête » et *išdâ* (duel) « le fondement ». Le choix du duel prouve qu'il s'agit primitivement du fondement de l'homme (4). C'est par extension que le mot *išdâ* fut ensuite appliqué aux deux bases du corps, c'est-à-dire aux jambes (5). Le singulier *išdu* représente proprement la base de l'homme assis. C'est l'équivalent de l'arabe *ist* « fondement derrière » et de l'hébreu שֵׁת « fondement, fesse ». S'il s'agit d'un édifice, *išdu* sera la base, l'endroit où il s'attache au sol. La coque d'un navire s'appellera tantôt *qaqqar elippi* « sol du bateau » (6), tantôt *išid elippi* « fondement du bateau » (7). L'arrière se disait *arkat elippi* « le derrière du bateau » (6). Chaque terme garde ainsi sa nuance même dans la métaphore. L'arbre qui avait

(1) Knudtzon, n° 245, 10.
(2) Sup. p. 60.
(3) Sup. p. 23.
(4) Même usage du duel que pour ירך et ירכה ainsi que pour אחור (cf. sup.).
(5) Pour cette signification, cf. Jensen, *Myth. und Epen*, p. 337; Holma, *op. cit.*, p. 128 s.
(6) Delitzsch, *Sumer. Glossar*, p. 120.
(7) *Ibid.*, p. 49.
(8) Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch*, p. 242 B.

une tête (1), un nez (2), aura un fondement *išdu* ou *ildu* qui sera sa racine (3). Ces significations métaphoriques se rencontreront, en hébreu, dans le mot יסוֹד « fondement, fondation » qui, comme le verbe יסד « fonder », dérive directement de l'akkadien *išdu*. Ce sera le terme choisi pour exprimer les fondations d'un monument ou la base d'un autel.

Dans le domaine moral les choses ont aussi leur fondement, c'est-à-dire ce qui leur permet de ne pas s'écrouler, de rester stables au cours des âges. Le juste est inébranlable, car il a « un fondement éternel » יסוד עולם (*Prov.* x, 25). Les nations et les sociétés ont aussi leurs fondations dont la disparition entraîne leur écroulement. Il est intéressant de rencontrer שָׁתוֹת et יְסֹדוֹת avec cette nuance. Dans *Ps.* XI, 3 : « Que fera le juste quand seront démolis les fondements (השתות)? » Il s'agit des fondements de l'ordre social. Et dans *Ezech.* XXX, 4 « et ses fondements (יסדותיה) seront démolis » il s'agit des fondements de la nation égyptienne. Le verbe employé est le même dans les deux cas, *nif'al* de הרם. Le code de Hammourabi parle des fondements du peuple (4), de la ville (5), de la royauté (6). Un synonyme de יסוד, à savoir מוֹסָד dérivé de יסד, aura les mêmes acceptions métaphoriques que יסוד. Dans *II Sam.* XXII, 8 nous trouvons les מוסדות השמים « fondements des cieux » qui correspondent exactement à l'akkadien *išid šamê* « fondement des cieux », pour signifier l'horizon (7).

Un idéogramme commun, le signe *ùr*, représentait le mot *išdu* et deux autres termes *sûnu, utlu*. Cet idéogramme, dans sa forme archaïque (8), dessinait nettement la partie inférieure du corps depuis les hanches jusqu'aux pieds, et l'idéogramme d'*arkatu* « derrière » (9) n'en était que le développement. Mais tandis que le terme *išdu* « fondement » envisageait la partie postérieure de la région représentée, les termes *utlu* et *sûnu* s'appliquaient à la partie antérieure, le giron ou le sein. Tel est bien le sens qu'il faut donner à *utlu* et à *sûnu*, comme le montrent clairement les textes cités par

(1) Sup. p. 25.
(2) Sup. p. 82.
(3) Meissner, *Altor. Texte und Untersuchungen*, I, 1, p. 51.
(4) Verso, XXVII, 24.
(5) Le fondement de la ville de Sippar (recto, II, 25).
(6) « Royauté éternelle dont les fondements sont consolidés comme ciel et terre » (recto, I, 21 ss.).
(7) *Choix de textes...*, p. 61, n. 19.
(8) Thureau-Dangin, *Recherches...*, n° 309.
(9) *Ibid.*, n° 313.

Holma (1). Pour montrer son affection à l'égard de ses sujets, Hammourabi écrira : « J'ai tenu sur mon sein (*ina utli-ia*) les gens de Sumer et d'Akkad » (2). La tournure hébraïque נָשָׂא בְּחֵיק « porter dans le sein » montre que le mot חֵיק représentait la même partie du corps que *sûnu* et *utlu*.

Nous avons eu l'occasion de signaler l'expression caractéristique d'*Is.* IX, 13 : רֹאשׁ וְזָנָב « la tête et la queue » pour signifier « le premier et le dernier », celui qui précède et celui qui suit (3). L'image se comprend d'elle-même. Elle est, d'ailleurs, expliquée au v. 14 : « L'ancien et le favori (4), c'est la tête, et le prophète docteur de mensonge, c'est la queue ! » L'honneur convient à la tête, le mépris à la queue, c'est pourquoi le prophète accompagne cette image d'une autre qui insiste sur l'élévation des uns et l'abaissement des autres : la palme et le jonc (*Is.* IX, 13 ; XIX, 15). Ainsi encore, dans *Deut.* XXVIII, 13, la formule « Iahvé fera de toi la tête et non la queue » est suivie de celle-ci : « et tu ne seras qu'en haut et tu ne seras jamais en bas ». Pour dépeindre que l'étranger s'élève au-dessus d'Israël, on commence par dire « il ira toujours montant au-dessus de toi et toi tu iras descendant au-dessous », puis on ajoute « lui deviendra la tête et toi tu deviendras la queue » (*Deut.* XXVIII, 43-44). Les bouts de tisons auxquels sont assimilés les deux princes de Damas et de Samarie sont « les deux queues de brandons » (*Is.* VII, 4). Le mot akkadien *zibbatu* « queue » (de זנב) ne s'est guère développé dans le sens métaphorique. Son idéogramme *kun* avait la signification de « bassin, réservoir » (5). C'était la queue (par opposition à la tête), c'est-à-dire l'aboutissant des eaux du canal.

LES CÔTÉS. — La côte et le côté s'expriment par le même mot צֵלָע devenu *ṣêlu, ṣîlu* en akkadien. Du corps de l'homme ce mot passe naturellement à un corps de logis pour désigner les deux côtés qui complètent le quadrilatère dont la façade est « la tête » ou « la face » et dont le fond est « le derrière ». Nous avons fait allusion précédemment aux termes choisis par Sargon pour décrire un monument (6). Citons par exemple les annales de la salle XIV : *ina rêši-ši*

(1) *Op. cit.*, p. 63 ss.
(2) Code, verso, XXIV, 49 ss.
(3) Sup. p. 26.
(4) Exprimé par נְשׂוּא פָנִים (sup. p. 46).
(5) THUREAU-DANGIN, *Inscript. de Sumer et d'Akkad*, p. 76, n. 6 ; *Nouv. fouilles de Tello*, p. 168.
(6) Sup. p. 29.

u arkâti ina ṣêlê kilallân miḫrit 8 šârê 8 bâbê apte « dans sa tête et le derrière, dans les deux côtes, face aux huit vents, j'ouvris huit portes » (1). Les vents marquent la direction des points cardinaux qu'on évaluait à quatre ou à huit suivant les circonstances. On voit que le monument est composé de quatre faces, chacune des faces étant percée de deux portes. La tête et le derrière forment une expression (façade et arrière), les deux côtes sont les parois latérales. Quand le dieu créateur Mardouk construit le palais du ciel, il ouvre de grandes portes « dans les deux côtés » *ina ṣêlê kilallân* (2). L'épithète *kilallân*, comme nous l'avons vu à propos de *kišâdu*, est spécifique des choses qui vont par paire. En principe, *ṣêlu* représentera le côté droit et le côté gauche du corps humain, d'un édifice, d'un objet quelconque. C'est bien ainsi que nous trouverons צֵלָע employé en hébreu. De même que יָרֵךְ était appliqué à la partie postérieure droite (sud) et à la partie postérieure gauche (nord) du tabernacle (3), de même צֵלָע désigne le côté droit (sud) et le côté gauche (nord) : *Ex.* XXVI, 35. En vertu de l'orientation de l'arche, du tabernacle, de l'autel, l'usage de צֵלָע est d'abord précis dans le sens de côté septentrional et côté méridional (*Ex.* XXV, 12 ; XXVI, 27 ; XXVII, 7). Puis cet usage ira en s'étendant et le mot צלע signifiera simplement le « côté ». Les côtés du tabernacle étant construits en planches, on donna le nom de צְלָעוֹת « côtes » aux planches de cèdre qui revêtaient les parois intérieures du temple de Salomon (*I Reg.* VI, 15, 16). Nous avons un phénomène analogue en akkadien où le même idéogramme représentait les côtés, *ṣêlâni*, c'est-à-dire les flancs d'un vaisseau, ou simplement les parois, *igarâte*, de ce même vaisseau (4). La porte avait deux épaules, à savoir les parties du mur qui la flanquent (5). Elle aura pour « côtes » les deux battants qu'on appellera צְלָעִים (*I Reg.* VI, 34) pour différencier de צלעות que nous venons de voir. Le terme générique צֵלָע sera étendu à tout appartement latéral ou à toute construction adossée à l'un des côtés d'un édifice (*Ezech.* XLI, 5-11). Enfin, le flanc d'une montagne, distinct de l'épaule, sera proprement son « côté », צלע (*II Sam.* XVI, 13).

La préposition akkadienne *itti* « avec », qui est identique à l'hébreu אֵת, provient, comme beaucoup d'autres particules, d'un nom de

(1) WINCKLER, *Sargon*, p. 92, l. 78 s.
(2) *Choix de textes...*, p. 60, 9.
(3) Voir ci-dessus.
(4) DELITZSCH, *Sum. Glossar*, p. 156.
(5) Ci-dessus.

partie du corps *ittu* « côté ». L'idéogramme d'*itti* est *da* qui représente le bras (1) et qui a pour valeur primitive *idu* « bras » (2). D'autre part ce mot *idu* est usité au génitif *idi* et au duel *idâ* pour signifier « à côté de ... ». Ces faits nous semblent appuyer solidement l'hypothèse de Brockelmann (3) qui considère *ittu* comme un dérivé féminin (pour *id-tu*) du mot *idu*. La préposition *itti* signifie donc primitivement « à côté de ... ». Malgré l'opinion régnante au sujet d'*ittu* « présage » qu'on tend à rattacher à la racine *atû* « voir », nous serions porté à y reconnaître le mot *ittu* « bras, côté ». Les pluriels *idâte* et *ittâte* désignent l'un et l'autre les présages, le premier se rattachant à la forme primitive *idtu*, le second à la forme dérivée *ittu* (4). La transition entre *ittu* « bras, côté » et *ittu* « présage » est la signification « signe » qu'on trouve aussi dans l'hébreu יָד « main, côté ». Or il faut noter qu'un synonyme d'*ittu* « présage » est l'akkadien *ṣaddu*. Volontiers nous reconnaîtrions dans *ṣaddu* l'hébreu צַד (de צדד) qui signifie également « côté ». Comme pour *ittu* le sens primitif serait « bras », d'où « signe, présage »; le second sens serait celui de « côté ». Quant à אֵצֶל « à côté de ... », ce n'est pas un mot désignant d'abord une partie du corps. Nous sommes en présence d'un terme abstrait dérivé probablement de l'akkadien *eṣêlu* « lier, attacher », d'où : appliquer étroitement contre quelqu'un. Il en est de même de l'akkadien *šiddu* « côté » (5). On le dérive généralement de *šadâdu* « tirer ». Mais le mot *šiddu* désignant le côté long, « la longueur », c'est plutôt *šadâdu* « allonger en tirant » qui provient du substantif. La racine de *šiddu* est le verbe arabe *šadda* « serrer, lier fortement », d'où : appliquer étroitement une chose contre une autre. Il faut noter que l'idéogramme de *šiddu* est le signe *uš*, dont le sens est précisément « s'appliquer étroitement contre ... », et que la signification de « côté » est dérivée de l'idée d'« être tout contre, être accolé, etc. » (6).

Les parties antérieures. — Chez les Babyloniens et les Assyriens l'idéogramme *gab*, qui signifie la poitrine, représente à l'origine le sternum avec l'amorce des côtes (7). Le mot akkadien *irtu*, qui correspond à cet idéogramme dans le sens de « poitrine », n'a pas d'équivalent dans les autres langues sémitiques. La poitrine est la partie du corps avec laquelle on attaque. Les formules courantes *ana irti* « à la poitrine » et *ina irti* « dans la poitrine » veulent dire « contre, à l'encontre de... ». Repousser l'attaque de quelqu'un se traduira *turru irat-su* « faire retourner sa poitrine » ou bien *nî'u irat-su* « contenir sa poitrine ». En hébreu c'était « faire retourner la face » de quelqu'un (1). Ainsi apparaît la relation des sens métaphoriques entre *pânu* « face » et *irtu* « poitrine », l'une et l'autre expressions désignant le devant. Les fondements de la tour à étages de Babel doivent être fixés *ina irat kigalli* « dans la poitrine des enfers » (2), c'est-à-dire simplement à la surface du monde inférieur. On a eu tort de voir dans cette métaphore une allusion à la poitrine de la terre-mère d'où jaillissent les sources (3). Les textes parallèles à celui de Nabopolassar que nous venons de citer emploient comme formules similaires *miḫirat mê* « la surface des eaux » (4) ou *miḫirat apsî* « surface de l'apsou » (5). Et c'est ainsi qu'il faut comprendre *ina irat mê* « à la surface des eaux » dans un hymne néo-babylonien (6). Nous trouvons, d'ailleurs, *ina irat irṣitim rapašti* « dans la poitrine de la vaste terre (= les enfers) » suivi de *miḫirat mê* « à la surface des eaux » pour préciser l'endroit où Nabuchodonosor II fixe les fondations d'un édifice (7). Et dans un hymne au dieu Tammouz l'expression *ana irat irṣitim* « à la poitrine de la Terre » est simplement parallèle à *ana irṣitim mîtûti* « à la terre des morts » (8). La signification métaphorique d'*irtu* est donc bien parallèle à celle de *pânu* « visage » : c'est la surface, le devant, le dessus. Nous comprenons ainsi l'étymologie de l'hébreu חָזֶה et de l'araméen חַדְיָא « poitrine ». La dentale exprimée par l'araméen ד et l'hébreu ז est l'arabe ذ. Or précisément l'arabe حذاء (d'où חזה et חדיא) a pour sens propre « en face de, vis-à-vis de ». La poitrine est donc bien pour tous les Sémites spécifiquement la partie antérieure du corps et c'est ce qui explique l'usage du mot *irtu* dans les expressions métaphoriques.

(1) Thureau-Dangin, *Recherches...*, n° 114.
(2) Nous étudierons plus loin les sens dérivés de la signification « bras, côté, etc. ».
(3) *Grundriss...*, I, 421 ; II, 423.
(4) Cf. Albright, *Rev. d'assyriologie*, XVI, p. 189, n. 1.
(5) Sup. p. 75.
(6) Delitzsch, *Sum. Glossar*, p. 55.
(7) Thureau-Dangin, *Recherches...*, n° 64.

(1) Sup. p. 62.
(2) Sup. p. 23.
(3) Holma, *op. cit.*, p. 46.
(4) Langdon, *Neubab. Inschriften*, p. 116, 14.
(5) *Ibid.*, p. 86, II, 18 s.
(6) Reisner, *Sum. Bab. Hymnen*, n° 54, rev. 8.
(7) Inscript. du Wadi-Brisa, VIII, 56 ss. (dans Weissbach, p. 31)
(8) Zimmern, *Tamuzlieder*, n° 1, 23-25.

Une idée semblable nous servira à comprendre le mot akkadien *qablu* qui désigne d'abord « la ceinture, la taille », puis « le milieu » dans les prépositions *qabal, ina qabal* « au milieu de... », *ištu* ou *ultu qabal* « du milieu de... », enfin « le combat ». Holma rapproche *qablu* de l'arabe *qalb* « le cœur » (1). En réalité la racine est *qabl* « devant, avant ». Nous constatons, en effet, que l'hébreu est d'accord avec l'arabe pour donner au *pi'el* קִבֵּל le sens de « recevoir, accueillir » et que, d'autre part, l'akkadien *qablu* a le sens de « combat », sens qui reparaît dans le participe *muqtablu* « guerrier ». Or la racine מחר « être devant » donne naissance, en akkadien, à *maḫâru* qui signifie « recevoir, accueillir » et aussi « rivaliser, lutter contre ». Le processus est exactement le même. Le mot *qablu* est d'abord « le devant » du corps, spécialement la partie médiane, d'où *qabal* « au milieu de... ». C'est la partie par laquelle s'affrontent les lutteurs (cf. *irtu*), d'où *qablu* « le combat ». Aller au devant de quelqu'un, c'est le recevoir, l'accueillir, d'où les sens dérivés en hébreu et en arabe. Si l'on a suivi ces divers rapprochements, on voit que la poitrine, *irtu*, et la taille, *qablu*, n'étaient à l'origine que des désignations de la partie antérieure du corps, *maḫru* ou *miḫirtu*. On réservera bientôt *irtu* pour la poitrine, *qablu* pour la ceinture, tandis qu'une autre image, comme nous le verrons ci-dessous, interviendra pour le nom du ventre.

L'idée qui préside à la désignation des seins est celle de partie saillante, élévation. Le mamelon a fini par être appliqué au sommet d'une montagne; de même « la mamelle », hébreu (duel) שָׁדַיִם, araméen תדיא, arabe ثدي, *thadyu*, donne naissance à l'akkadien *šadû* « montagne ». Le grec μαστός « mamelle » signifie aussi « mamelon, colline ». La racine arabe *tala'* « monter », d'où *tal'* « colline », est à la base de l'akkadien *tilû, tulû*, « mamelle » (2). Volontiers nous rattacherions *muššu*, synonyme de *tulû*, à la racine נשא, akkadien *našû* « élever » et « s'élever ». On remarquera que *muššu* a aussi le sens de « tumeur, bouton » (3). Et précisément *ṣirtu*, qui est synonyme de *tulû* et *muššu* « mamelle », appartient, d'après l'arabe et le syriaque (4), à un radical צרע, d'où provient צָרַעַת « la lèpre ». Il semble donc assez logique de reconnaître à *ṣirtu*, comme à *muššu*, le sens primitif de « tumeur », qui se serait appliqué à la fois à la

(1) *Op. cit.*, p. 61.
(2) Holma, *op. cit.*, p. 46.
(3) *Ibid.*, p. 47.
(4) *Ibid.*

mamelle et à une excroissance morbide (1). Quant aux mots דד, akkadien *dîdâ* (duel), et זיז, akkadien *zîzu*, qui tous deux signifient les bouts de la mamelle, les pis, il est très probable qu'ils proviennent d'une onomatopée, comme le grec τιτθός et l'allemand Zitze (2). En tant que région des seins, la poitrine se dira en akkadien *kirimmu*. C'est ce que prouve avec évidence l'exacte correspondance entre *urtammi dîdâ-ša* « elle découvrit ses seins » et *rummî kirimmi-ki* « découvre ta poitrine » dans deux descriptions d'une même action relatée dans l'épopée de Gilgamès (3).

Ce que nous avons constaté au sujet des mots destinés à dépeindre la mamelle est intéressant pour expliquer l'appellation que les Akkadiens donnent au ventre. Par une série de citations ingénieusement coordonnées, Holma (4) montre que le mot *bântu* « ventre » n'est autre qu'une transformation de *bâmtu* dont le sens étymologique est « la hauteur, l'éminence » et qui correspond à l'hébreu בָּמָה « le haut-lieu ». Le ventre est la partie proéminente. Dans les lettres d'el-Amarna la formule « sur le ventre et sur le dos » est rendue une fois par *ina pânte û ṣiruma* (5). Le mot *ṣiru* est glosé par le cananéen *ṣuḫru* (צהר, cf. sup.), tandis que *pântu*, qui est l'akkadien *bântu* (= *bâmtu*) est glosé *baṭnu* dans lequel on reconnaît immédiatement l'hébreu בֶּטֶן dont nous reparlerons à propos des parties internes (6). Ailleurs la formule usitée est *kabattuma û ṣêruma*. Le ventre peut donc se dire *kabattu*, variante de *kabittu* « foie ». Nous retrouverons ce terme dans les parties internes. On ne s'étonnera pas de voir employé le mot טַבּוּר « ombilic », centre du ventre, dans l'expression טבור הארץ « ombilic du pays » ou « centre de la terre » (7). L'usage du grec ὀμφαλός pour le centre du monde est connu. Les fouilles françaises à Delphes ont même mis à jour l'omphalos primitif qui représentait, dans le sanctuaire de la cité sainte, le centre de la terre (8). En akkadien, le terme *papân libbi* qu'on a voulu rendre

(1) Comparer l'hébreu עֹפֶל « bubon » et « colline », spécialement l'Ophel.
(2) Holma, *op. cit.*, p. 47 s.
(3) *Choix de textes...*, p. 196, 16 et p. 194, IV, 8.
(4) *Op. cit.*, p. 55 ss.
(5) Knudtzon, n° 232, l., 10-11.
(6) Signalons cependant que, dans *I Reg.* vii, 20, le mot הבטן « le ventre » semble représenter le renflement du chapiteau. Cette image se rapprocherait du sens étymologique de *bântu* « ventre » en akkadien.
(7) *Jud.* ix, 37 (cf. *Lagrange*, in loc.) et *Ezech.* xxxviii, 12.
(8) *Fouilles de Delphes*, II, 1, *La terrasse du temple* par Courby, p. 69 ss. Est-il besoin de rappeler qu'un ombilic du monde a été installé par les Grecs orthodoxes dans le chœur qu'ils occupent en face de l'édicule du S. Sépulcre?

par « ombilic » semble plutôt, d'après Jensen (1), représenter « l'arc de l'intérieur », c'est-à-dire la courbure du ventre sous le nombril. Nous arrivons ainsi au giron, à cette partie du corps que nous avons vu représenter par le même idéogramme qu'*išdu* « fondement ». Les mots *utlu* et *sûnu* qui ont tous deux le sens de « giron, sein » ne sont guère employés métaphoriquement (2). L'expression « j'ai tenu sur mon sein » que nous avons citée est un symbole de l'affection et du dévouement d'un roi pour ses sujets, symbole emprunté au geste du père ou de la mère pour son enfant. De même l'hébreu נשא בחיק « porter dans le sein ». C'est dans le sein qu'on cache sa main (*Ex.* IV, 6 s.), de l'argent (*Prov.* XVII, 23), du feu (*Prov.* VI, 27). L'hébreu חֹב, synonyme de חיק, sera employé dans *Job*, XXXI, 33 : « pour cacher mon iniquité dans mon sein ». La métaphore apparaît lorsque חיק désigne le creux du char de guerre (*I Reg.* XXII, 35) ou la cavité de l'autel (*Ezech.* XLIII, 17).

Pour signifier l'aine les Akkadiens recouraient au mot *naglabu* dont le sens précis était « le rasoir » et « la rasure » (3). C'est un reflet de la coutume de se raser cette partie du corps. Une allusion y est faite dans *Is.* VII, 20 : « En ce jour-là le Seigneur rasera, avec le rasoir loué au delà du Fleuve, [le roi d'Assur], la tête et le poil des pieds... ». On sait que « les pieds » sont un euphémisme pour les parties honteuses. L'urine s'appellera « l'eau des pieds » chez les Hébreux (*Is.* XXXVI, 12), *mê purîdi* « l'eau des jambes » chez les Assyriens (4). Retenons que la pudeur a contribué au choix des termes pour exprimer les organes cachés. Pour l'homme, ce sera *birku* « le genou » (בֶּרֶךְ) chez les Akkadiens; pour la femme *ûru* et *urû* « nudité » (5), qui correspond à l'hébreu עֶרְוָה usité pour l'homme et la femme (6). Les Hébreux et les Akkadiens se rencontrent encore dans l'usage de la racine בוש « avoir honte, être honteux ». Le mot *baltu* (pour *bâštu*) ou *bultu* (pour *buštu*), qui équivaut à בֹּשֶׁת « honte », a le même sens que l'hébreu מבושים *pudenda* dans *Deut.* XXV, 11. L'emploi de קָלוֹן « honte, ignominie » dans *Jer.* XIII, 26 et

(1) *Keilinschrift. Bibliothek,* VI, 2, p. 3*.
(2) Un synonyme est *ḫabûnu* dont le sens de « sein, giron » semble incontestable (Holma, *op. cit.*, p. 49).
(3) Du verbe *galâbu* « raser ». Cf. Holma, p. 57 s.
(4) Holma, p. 130.
(5) Cf. *Choix de textes...* p. 194, IV, 9 ; p. 196, 16. Le terme propre est *biṣṣuru* chez les Akkadiens, dans le sens de *pudendum muliebre*.
(6) La racine עור apparentée à ערה, d'où ערוה, donne naissance à מְעוֹרֵיהֶם, *pudenda eorum* (*Hab.* II, 15).

Nah. III, 5 (en parallélisme avec מַעַר « nudité », de ערה) rentre dans le même ordre d'idées. Par euphémisme encore les Hébreux diront simplement בָּשָׂר « la chair » pour indiquer ce que l'Exode appelle בְּשַׂר עֶרְוָה « la chair de la nudité » (XXVIII, 42). Nous avons signalé déjà les mots פֹּת et *muttatu* dans une acception analogue (1).

VI. — Les parties internes.

Comme nous l'avons fait, en traitant de la face et des parties du visage, nous déborderons notre sujet dans ce chapitre sur les parties internes. Celles-ci offrent un intérêt de premier ordre pour l'étude de la psychologie sémitique. Nous verrons comment les Hébreux, aussi bien que les Babyloniens et les Assyriens, ont localisé dans le cœur, le ventre, le foie et les autres organes internes les mouvements, les émotions, les sentiments et même les idées de l'âme, sans toujours limiter avec précision les domaines où s'exercent les diverses facultés. En dehors du cœur, les parties internes ne figurent que très rarement à l'état de métaphores. La chose se comprend d'elle-même si l'on songe que l'assimilation d'un objet à une partie du corps suppose que cette partie est constamment sous les yeux et fournit le terme de comparaison. Il s'agit maintenant d'organes cachés, dont la vue est réservée aux devins, aux médecins, aux anatomistes. Le langage populaire n'est pas tenté d'y chercher des images ou des symboles. Par contre, les passions et les émotions qui bouleversent l'être intérieur, ainsi que les imaginations, les idées et les souvenirs, qui ont leur principe au dedans de l'individu, se rapporteront naturellement à ces organes cachés dont on ressentait les impressions au choc des phénomènes de la vie sensible, intellectuelle ou morale. Nous commencerons par le cœur, qui est le centre de toute la psychologie des Sémites. On verra que le travail du cerveau est totalement ignoré, même lorsqu'il s'agit des opérations dont il est l'organe essentiel.

Le cœur. — L'idéogramme de l'akkadien *libbu* (hébreu לֵב) « le cœur » représentait primitivement cet organe (2). Mais cet idéogramme est fréquemment employé pour désigner *qirbu* (hébreu קֶרֶב), dont le sens propre est « l'intérieur ». Les mots *libbu* et *qirbu*,

(1) Sup. p. 73.
(2) Thureau-Dangin, *Recherches...*, n° 255.

de même que לב et קרב, se sont fréquemment interchangés. Leur synonymie provenait de ce que le cœur exprimait par excellence la partie interne et invisible, par opposition à la partie externe et visible qui était la face (1). Il ne faut donc pas s'étonner si, dans les prépositions composées, l'on trouve en akkadien *ana qirbi* ou *īna qirbi* « à l'intérieur » remplacé par *ana libbi* ou *ina libbi* « dans le cœur », *ištu qirbi* ou *ultu qirbi* « de l'intérieur » remplacé par *ištu libbi* ou *ultu libbi* « du cœur ». Et de même, en hébreu, nous aurons indifféremment בקרב ou בלב pour dire « à l'intérieur », מקרב ou מלב pour dire « de l'intérieur ». Cependant la distinction originelle entre קרב et לב apparaîtra dans des locutions comme בקרב לבו « à l'intérieur de son cœur » (2) qui s'oppose à לנגד עיניו « au devant de ses yeux » (*Ps.* xxxvi, 2).

Le mot *qirbu*, קרב, est donc avant tout un terme abstrait : ce qui est au dedans. Il n'y a pas de raison de contester l'étymologie généralement admise qui le dérive de קרב « s'approcher » (3). En effet, *qirbu* et קרב marquent le terme de l'action exprimée par la racine. On s'approche d'un endroit pour y entrer (4), on en sort pour s'en éloigner. L'intérieur et l'extérieur s'opposent comme le près et le loin. L'usage de *qirbu* et de קרב dans les locutions « à l'intérieur, de l'intérieur » est certainement celui qui garde le mieux le sens primitif. En akkadien, le substantif lui-même *qirbi*, état construit *qirib* (atténué en *kirib*), deviendra simple préposition et voisinera avec *libbi* (pour *ana libbi, ina libbi*) dans le sens de « dans, au dedans de ». L'ancienne langue se sert du substantif *qirbum* ou *kirbum* (avec la mimation) comme d'une préposition : *kirbum Bâbili* « dans Babylone », *kirbum Akkadî* « dans Akkad » (5). S'il s'agit d'un appartement, d'une maison, d'un palais, l'intérieur se dira naturellement *kirbu*. La formule assez fréquente « qu'il brille comme le *kirib šamê* », c'est-à-dire « comme l'intérieur des cieux », compare les cieux à un palais dont nous ne voyons que l'éclat extérieur. Un texte de Téglath-phalasar I[er], qui en même temps montre bien la synonymie entre *kirbu* et *libbu*, ne laisse pas de doute à cet égard. En parlant de la construction d'un sanctuaire, le monarque

(1) Sup. p. 49 s.

(2) Lire לבו, et non לבי, d'après le contexte et les versions.

(3) Haupt, cité par Holma (*Körperteile...*, p. 61), rapproche קרב « intérieur » de l'arabe *qalb* « cœur » et de l'akkadien *qablu* « milieu, taille ».

(4) L'usage de קרב « s'approcher » pour exprimer l'acte de l'homme « s'approchant » de la femme est conforme au sens complet de la racine קרב.

(5) *Code de Hammourabi*, recto, iv, 42 s., 50 s.

écrit : *kirib-šu kîma libbi šamê ubenni* « j'embellis son intérieur comme le cœur des cieux » (1).

L'intérieur d'une chose, c'est son essence ou sa nature intime. Et c'est bien ce qu'exprime *kirbu* dans un passage du code de Hammourabi (2), où une maladie qu'on souhaite incurable est ainsi spécifiée : *ša la ipaššeḫu âsû kirib-šu la ilammadu* « qui ne s'adoucisse pas, dont le médecin ne connaisse pas la nature ». Il n'y a pas à hésiter sur le sens de *kirbu* dans ce contexte.

On voit, par les considérations qui précèdent, que le sens de « cœur » a été attribué à *kirbu* et à קרב, parce que le cœur était la partie la plus intime de l'homme. Le cœur est ce qui est au dedans et c'est pour cela que nous rencontrerons en hébreu les expressions redondantes לבי בקרבי « mon cœur en mon intérieur » (*Jer.* xxiii, 9; *Ps.* xxxix, 4; lv, 5; cix, 22), לבו בקרבו « son cœur en son intérieur » (*I Sam.* xxv, 37). Le souffle de vie, qui s'exhale par la bouche ou les narines, aura son siège « dans l'intérieur » (3), qu'il s'agisse de רוח (*Is.* xix, 3; xxvi, 9; lxiii, 11) ou de נפש (*I Reg.* xvii, 21 s.). Les méchancetés que la langue exprime proviennent du cœur ou de l'intérieur (*Ps.* v, 10). La sagesse a pour siège principal le cœur, mais on pourra dire, en parlant de Salomon, que la sagesse de Dieu était « en son intérieur » בקרבו (*I Reg.* iii, 28). La loi du parallélisme juxtaposera קרב et לב dans *Ps.* lxiv, 7. Dans le poème babylonien de la création, le coup final que donne Mardouk à Tiamat est ainsi décrit : *kirbi-ša ubattiq ušalliṭ libba*, « il trancha son intérieur, il fendit son cœur » (4). Les mots *kirbu* et *libbu* se correspondent en vertu du parallélisme croisé.

Mais on voit de suite que *qirbu* et קרב ne peuvent être restreints à la désignation du cœur. L'intérieur de l'homme et des animaux embrasse tous les organes internes. Précédé de l'idéogramme de « chair » ou de « viande » (*šêru*), le mot *kirbu* vient aussitôt après *karšu* « l'estomac, le ventre » dans l'énumération des parties de la victime (5). Ailleurs il précède *karšu* (6). Il est clair qu'il s'agit d'une partie distincte du cœur mentionné dans la phrase immédiatement avant. Or, en hébreu, קרב représente parfois les entrailles de la

(1) Cylindre, vii, 97-98.

(2) Verso, xxviii, 57 ss.

(3) C'est cette relation entre « le souffle » ou « l'esprit » et « l'intérieur », qui semble à la base du raisonnement de S. Paul sur l'esprit de Dieu et l'esprit de l'homme dans *I Cor.* ii, 11.

(4) *Choix de textes...*, p. 52-53, l. 102.

(5) *Ibid.*, p. 392-393, l. 12 s.

(6) Holma, *op. cit.*, p. 69.

victime qui doivent être consumées par le feu (*Ex.* xii, 9; *Lev.* i, 13; iii, 9). Les termes *kirbu* et קרב représenteront donc les entrailles (*interanea* « parties internes »), plus spécifiquement les intestins (1). Ainsi aura-t-on קרבו « son intérieur » parallèle à מעיו « ses entrailles » (*Job*, xx, 14) et קרבי « mon intérieur » répondant à מעי « mes entrailles » (*Is.* xvi, 11). Le ventre de la mère, dans lequel s'effectue la conception, s'appellera quelquefois קרב (*Gen.* xxv, 22).

Si nous passons maintenant au mot propre pour exprimer le cœur, à savoir *libbu* en akkadien, לֵבָב et לֵב en hébreu, nous nous attendons *a priori* à retrouver les divers sens de *kirbu* et de קֶרֶב. Nous avons signalé déjà les prépositions *ana libbi* et *ina libbi* « à l'intérieur (2) », *ištu libbi* et *ultu libbi* « de l'intérieur », qui correspondent à בלב et מלב. Nous avons vu que l'intérieur des cieux s'exprimait indifféremment par *kirib šamê* ou *libbi šamê* « cœur des cieux ». En hébreu, לב השמים « cœur des cieux » (*Deut.* iv, 11) s'opposera à פני השמים, akkadien *pân šamê* « face des cieux (3) », comme la partie intérieure du ciel à la partie extérieure ou visible. Et de même « le cœur de la mer » (*Ex.* xv, 8) ou « le cœur des mers » (*Jon.* ii, 4) symbolisera le fond des eaux, tandis que la face des eaux ou de l'abîme en sera la surface apparente (4). Ajoutons que, lorsqu'il s'agit d'une chose ronde, le cœur en représente le centre, par exemple dans la formule *lib êni* « cœur de l'œil » pour désigner la pupille.

L'antithèse entre la face et le cœur s'accentue surtout lorsqu'il s'agit de l'homme. Dieu sonde les cœurs et les reins, mais l'homme ne voit que la face de son prochain. Le texte de *I Sam.* xvi, 7, où « l'homme regarde les yeux (« la face » dans les Septante), mais Iahvé regarde le cœur » est bien dans le ton de la psychologie hébraïque. Sans doute, les yeux peuvent être le miroir du cœur. Mais c'est principalement à la bouche et aux lèvres qu'il revient d'interpréter, par le langage, ce qui se passe dans le cœur (5). Nous avons constaté, d'après *Ps.* v, 10, que la bouche était en relation avec « l'intérieur » (קרב). Elle pourra être en contradiction

(1) Comparer le grec ἔντερον, de ἐντός « au dedans », le latin *intestina* plur. neutre d'*intestinus* « interne, intérieur ».

(2) Ajoutons que ces prépositions s'emploient non seulement pour l'espace, mais aussi pour le temps : *ina libbi* 2 *ûmê* « dans l'intervalle de 2 jours », etc.

(3) Cf. sup. p. 50.

(4) *Ibid.*

(5) D'où la stupéfaction du grand prêtre Éli, en voyant Anne remuer ses lèvres, alors qu'elle parle « en son cœur » (*I Sam.* i, 13).

avec le cœur. Dans les hypothèses formulées par une tablette magique assyrienne (1), on aura l'exemple suivant : « Sa bouche était-elle droite, mais son cœur non véridique; sa bouche était-elle : oui! mais son cœur : non! ». En parlant d'Israël, Iahvé pourra dire : « Ce peuple m'honore (2) de sa bouche et de ses lèvres, mais il éloigne son cœur de moi » (*Is.* xxix, 13).

Le cœur était naturellement le principal des organes cachés. Les anciens n'ignoraient pas qu'il était le moteur essentiel de la circulation du sang (3), le siège et le signe de l'énergie vitale. Nous savons que l'expression בשר ודם « chair et sang (4) » était une désignation du composé humain. La chair et le cœur auront un sens analogue. C'est ainsi que le psalmiste, pour parler de son être tout entier, s'écriera « mon cœur et ma chair! », לבי ושארי (*Ps.* lxxiii, 26), לבי ובשרי (*Ps.* lxxxiv, 3). Le cœur représente tout l'intérieur, la chair tout l'extérieur de l'homme. En akkadien, le bonheur complet sera exprimé par *ṭub libbi û ṭub šêri* « bien-être du cœur et bien-être de la chair » ou encore par *ṭub šêri û ḫud libbi* « bien-être de la chair et joie du cœur ». L'extension du cœur à toutes les parties internes permettra aux Assyriens d'employer le pluriel *libbê* dans le sens d' « entrailles » ou de donner à *libbu* la signification de « sein maternel (5) ». Ainsi rejoignons-nous l'usage hébraïque de קרב « intérieur, cœur, entrailles, sein maternel (6) ». La formule akkadienne *ṣît libbi* « ce qui est sorti du cœur » représentera le rejeton de l'homme, le fils de ses entrailles, tandis que l'hébreu préférera « sortant des reins, de la hanche, du ventre, des entrailles (7) ».

Le cœur, organe central et mystérieux de la vie, est devenu, chez les Sémites, le siège et le principe de toutes les affections et de tous les mouvements de l'âme. C'est pourquoi לֵבָב (8), לֵב et *libbu* figurent dans une foule de locutions qui témoignent d'une psychologie sommaire et font supposer qu'on rapportait au cœur tout ce qui est le propre de l'homme, aussi bien dans l'ordre des

(1) Tablette *šurpu*, ii, 55 s.

(2) Pluriel dans le texte, à cause du collectif.

(3) Gilgamès emploie l'expression *damu libbi-ia* « le sang de mon cœur » (*Choix de textes*..., p. 312, l. 311).

(4) Sup. p. 8 s.

(5) Holma, *op. cit.*, p. 71.

(6) Ci-dessus.

(7) Nous trouverons ces expressions dans l'étude des organes mentionnés.

(8) Il n'y a pas de distinction de sens entre la forme ordinaire et plus ancienne לֵב et la forme plus récente לֵבָב.

sentiments que dans celui de l'intelligence et de la volonté. Nous sortirions de notre cadre si nous relevions toutes ces expressions. Mais il sera bon de les coordonner et de montrer comment telles manifestations que nous avons signalées dans l'étude des autres parties du corps (1) ne font qu'extérioriser ce qui se passe dans le cœur.

Inutile d'insister sur le cœur siège de l'amour. C'est une idée commune à tous les peuples. L'épouse du Cantique, pour signifier que son amour dure jour et nuit, chantera : « Je dormais, mais mon cœur veillait » (*Cant.* v, 2). Dalila dira à Samson : « Comment dis-tu « je t'aime », alors que ton cœur n'est pas avec moi? » (*Jud.* xvi, 15). Les formules בכל לבב ou בכל לב « de tout cœur », qui reviennent sans cesse dans le Deutéronome et les livres qui s'en inspirent, s'appliquent à l'amour envers Dieu, à la conversion de l'homme, à la fidélité envers la loi, bref à tous les sentiments religieux qui ont leur racine dans le cœur, parce qu'ils dérivent de l'amour. Hammourabi demande que celui qui lira sa stèle prie *ina libbi-šu gamrim* « de tout son cœur » (2). Car, pour les Akkadiens comme pour les Hébreux, la religion a également son principe dans le cœur, mû à la fois par l'amour et la crainte (3). Ainsi Nabuchodonosor II déclarera que « la crainte de mon seigneur Mardouk est dans mon cœur », en entendant par *puluḫtu* « la crainte » l'ensemble des devoirs religieux (4). L'amour humain s'exprimera, en akkadien, par *niš libbi* « poussée ou impulsion du cœur » et celui qui en est l'objet sera *niš* ou *nišit êni*, c'est-à-dire la personne vers laquelle se porte le regard (5). Et naturellement le désir suivra l'amour. Les Sémites n'ont pas fait de démarcation absolue entre désirer et vouloir. L'hébreu אשר נשׂאו לבו « celui que porta son cœur » (*Ex.* xxxv, 21), אשר נשׂא לבן « celles que leur cœur porta » (*Ex.* xxxv, 26), signifie : quiconque désira ou voulut. En akkadien, l'expression équivalente emploie le verbe *abâlu*. Par exemple, dans le récit du Déluge (6) : *ana šakân abûbi ûbla libba-šunu* « leur cœur les poussa à faire le déluge ». Le verbe *babâlu*, formation secondaire de *wabâlu* (d'où *abâlu*), put se substituer à son synonyme *abâlu*. On en tira le mot *biblu*, d'où la formule

(1) Particulièrement la tête, la face, les yeux, le nez, les oreilles.
(2) Code, verso, xxv, 45-47.
(3) *La religion assyro-babylonienne*, p. 201 s.
(4) Langdon, *Neubab. Königsinschriften*, p. 116-117, l. 26. Pour le sens exact de *puluḫtu* et de son verbe *palâḫu*, cf. *La religion assyro-babylonienne*, p. 202.
(5) Sup. p. 77.
(6) *Choix de textes...*, p. 102, l. 14.

abstraite *bibil libbi* « ce vers quoi porte le cœur » (1), ce à quoi il pousse, c'est-à-dire l'objet du désir ou de la volonté. Le cœur sans addition sera même usité pour signifier le désir : *šumma libba-šu* « si c'est son désir », *šumma libba-ka* « si c'est ton désir », etc. (2). Le « jour de leur cœur », *ûm libbi-šunu*, est le jour qu'on choisit (3). Iahvé se choisit « un homme selon son cœur » (I *Sam.* xiii, 14), c'est-à-dire répondant à ses désirs. Dans le code de Hammourabi, la femme répudiée sans raison peut choisir « le mari de son cœur » (4), celui qu'elle veut. L'expression *kašâdu nismata* « réaliser un désir » est complétée en *nismat libbi-ia* « le désir de mon cœur » dans un texte de Samsou-ilouna (5). On se servira couramment de *mala libbi* ou *ammar libbi* « ce qui emplit le cœur » pour dépeindre le désir ou plus exactement l'objet du désir. Le verbe usité sera alors *maṣû* « trouver, atteindre » (מצא). C'est le cœur qui cherche et qui trouve : « Vous me chercherez et vous me trouverez, quand vous me rechercherez de tout votre cœur » (*Jer.* xxix, 13). Ce qu'on veut faire, c'est simplement ce qui est dans le cœur : « Fais tout ce qui est en ton cœur » (I *Sam.* xiv, 7), c'est-à-dire : Fais ce que tu veux, ce qui te plaît!

L'amour et le désir amènent la joie lorsqu'ils atteignent leur objet, la tristesse lorsqu'ils sont contrariés. Le cœur sera le siège de ces deux sentiments. L'un et l'autre se reflètent dans la physionomie, spécialement dans les yeux. Nous avons étudié longuement ces manifestations extérieures et nous avons vu comment le visage brillant était l'indice d'un cœur joyeux (6). En akkadien comme en hébreu, les épithètes « lumineux, brillant » s'appliquaient au visage, pour marquer la gaieté du cœur. Mais on ne s'est pas contenté de mettre une relation entre *ḫud libbi* « joie du cœur » et *nummur pâni* « illumination du visage », ou entre לב טב « cœur joyeux » et פנים אורים « visage brillant » (7), on a transporté au cœur l'épithète du visage. Ainsi trouvons-nous *libbu-šu ellu libbu-šu ebbu libbu-šu namru*. Les

(1) On trouve également *biblat libbi* dans le même sens : féminin *bibiltu* au lieu du masc. *biblu*.
(2) Ungnad, *Babyl. Briefe*, n° 109, 15 ; 162, 26, etc.
(3) Schorr, *Altbab. Urkunden*, n° 97, 12.
(4) Tel est le sens littéral de *mutu libbi-ša* (code, revers, vii, 12; x, 16) ou *mut libbi-ša* (*ibid.* xiii, 39).
(5) King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, n° 97 (vol. II, pl. 197), l. 98 s. Citons encore l'expression *ṣummerat libbi* « désir du cœur » employée également avec le verbe *kašâdu*.
(6) Sup. p. 51 ss.
(7) Sup. p. 54.

mots *ellu, ebbu, namru,* qui tous signifient « brillant, lumineux », caractérisent le cœur joyeux (1). Ces mêmes mots qualifieront le regard de celui qui est dans la joie (2). Les racines טוב et יטב qui signifient à la fois « bon » et « beau » pourront être employées tantôt avec le visage, tantôt avec le cœur, généralement pour exprimer la joie visible ou invisible. On dira que « le cœur joyeux rend le visage bon » (*Prov.* xv, 13). Mais le plus souvent c'est au cœur qu'on appliquera l'épithète « bon », dans le sens de « joyeux, content ». La formule שמח וטוב לב « joyeux et content de cœur » (I *Reg.* viii, 66; *Est.* v, 9) marque le comble du bonheur. Nous aurons בלב־טוב « d'un cœur content » parallèle à בשמחה « avec joie » dans *Eccl.* ix, 7. Le vin réjouit le cœur de l'homme (*Ps.* civ, 15). Cet effet sera exprimé par le verbe טוב : le cœur est « bon », c'est-à-dire joyeux, grâce au vin (II *Sam.* xiii, 28), à l'ébriété (I *Sam.* xxv, 36). La nourriture a le même résultat. Le verbe יטב « être bon », avec לב « le cœur » pour sujet, sera couramment employé pour indiquer que « le cœur se réjouit » à la suite d'un bon repas (I *Reg.* xxi, 7; *Ruth,* iii, 7). Les gens qui boivent, mangent, font la fête, sont מיטיבים את־לבם « réjouissant leur cœur » (*Jud.* xix, 22). A la suite d'une bonne nuit (*Jud.* xix, 6, 9), d'une aimable proposition (*Jud.* xviii, 20), le cœur est content et c'est encore ייטב לב qui dépeint ce sentiment. Nous retrouvons en akkadien exactement la même association de *libbu* « cœur » et de *ṭâbu* « être bon », pour signifier que le cœur est content, satisfait. La conclusion normale des procès ou des contestations judiciaires est *libba-šu* (3) *ṭâb* « son cœur est content », *libba-šunu ṭâb* « leur cœur est content » (4). Quand le sauvage Enkidou s'abreuve avec les troupeaux à l'abreuvoir, « son cœur est content », *iṭab libba-šu* (5). Le *pi'el* du verbe *ṭâbu* fournit l'infinitif *ṭubbu* qui se joint à *libbu* dans la locution très fréquente *ṭub libbi* « joie du cœur ». Le parallélisme que nous avons noté entre *libbu* « cœur » et *šêru* « chair » apparaît dans l'usage de *ṭubbu* au sens de « réjouir » (6). Sans sortir du code de Hammourabi nous aurons *ana šêr niši ṭubbim* « pour réjouir la chair des gens » (recto, i, 47 s.), *šêr niši uṭîb* « j'ai réjoui la chair des

(1) Les trois épithètes figurent fréquemment, dans les textes religieux, comme des synonymes qui se renforcent l'un l'autre : cf. les cas cités par Ehelolf dans *Ein Wortfolgeprinzip...*, p. 44 ss.

(2) Sup. p. 76.

(3) Naturellement *libba-ša* s'il s'agit d'une femme.

(4) Liste des références dans Schorr, *Altbab. Rechtsurkunden*, p. 533 et p. 559.

(5) *Choix de textes...*, p. 188, l. 41.

(6) Comparer *Eccl.* xi, 10 : « Écarte le chagrin de ton cœur et fais fuir le mal de ta chair! ».

gens » (recto, v, 23), etc., mais aussi *muṭîb libbi* (*ilu*) *Marduk* « réjouissant le cœur de Mardouk » (recto, ii, 7 s.), *libbi* (*ilu*) *Marduk bêli-šu uṭîb* « il a réjoui le cœur de Mardouk son seigneur » (verso, xxv, 32 s.). La satisfaction obtenue en jugement ou sans jugement se formulera par *libba-ša uṭabbû* « ils contenteront son cœur » (verso, xiv, 86 s.; xv, 1 s.). On trouvera dans les dictionnaires toute une série d'expressions stéréotypées qui ont à la base la relation entre « le bien du cœur » et la joie, le contentement, la satisfaction. Nous n'insistons pas sur les cas où le cœur est mis directement en contact avec les verbes exprimant l'idée d' « exulter » ou d' « être joyeux », tels que עלץ, akkadien *elêṣu;* שמח, akk. *šamâḫu;* חדה, akk. *ḫadû,* etc.

A la joie, qui a pour siège le cœur, s'oppose la tristesse. De même que celle-là se manifestait par un visage « bon », celle-ci se manifeste par un visage « mauvais » (1). Au cœur bon, c'est-à-dire content, joyeux, nous nous attendons à voir s'opposer le cœur mauvais, c'est-à-dire triste. A l'adjectif טוב répondra רע « mauvais », au verbe יטב répondra ירע « être mauvais ». Comme type de chose qu'on fait à contre-temps, le livre des Proverbes signale « chanter des chansons à un cœur triste » et emploie l'expression לב־רע « cœur mauvais » (xxv, 20). La relation entre le cœur triste et le visage affligé est bien marquée dans le passage de Néhémie que nous avons déjà cité (2) et dans lequel le « visage mauvais » פניך רעים est l'indice du « mal de cœur », c'est-à-dire de la tristesse רע־לב (*Neh.* ii, 2). Quand on fait l'aumône, il faut la faire de bon cœur et sans regret : ולא־ירע לבבך « et que ton cœur ne soit pas mauvais! » (*Deut.* xv, 10). C'est que Dieu aime celui qui donne joyeusement (*II Cor.* ix, 7). Le mari d'Anne l'interpelle en ces termes : « Pourquoi pleures-tu et pourquoi ne manges-tu pas et pourquoi ton cœur est-il mauvais? » (*I Sam.* i, 8). Ici encore c'est ירע לבבך qui représente la tristesse du cœur. Nous avons cité, à propos du visage, l'expression akkadienne *lummun libba-ka* « ton cœur est mauvais », dans le sens de « ton cœur est triste » (3). Un enfant, inquiet de rester sans nouvelles de son père, lui écrira : *abî lišâbilamma libbî lâ ilimmin* « que mon père me fasse parvenir (une lettre) et mon cœur ne sera plus mauvais (c'est-à-dire triste)! » (4). L'expression *lumun libbi* « mal de cœur » signifiera « tristesse » (5). Le plus souvent on recourra à la racine מרץ, d'où

(1) Sup. 57 s.

(2) P. 57.

(3) P. 56.

(4) Ungnad, *Babyl. Briefe*, n° 240, l. 33 s.

(5) Streck, *Assurbanipal*, p. 252, en haut, l. 4.

mardṣu « être malade », *marṣu* « malade », *murṣu* « maladie », pour dépeindre le cœur triste (1). Ainsi dans les souhaits *libba-ka lâ imaraṣ* « que ton cœur ne soit pas triste ! » ou dans l'interrogation *mînum ša libba-ki imraṣu* « qu'y a-t-il pour que ton cœur soit triste? » (2). On dira encore *tuštamriṣ libbî* « tu as rendu mon cœur malade », pour « tu m'as attristé » (3). L'expression *muruṣ libbi* « maladie de cœur » sera employée tantôt au sens physique, tantôt au sens moral. Par exemple dans *muruṣ libbi rabiam ana pâni-ia taštakan* « tu m'as occasionné un grand mal de cœur », entendez « une grande tristesse » (4). En hébreu nous aurons le proverbe : « Un espoir différé rend le cœur malade, mais un désir réalisé est un arbre de vie » (*Prov.* XIII, 12). La tristesse de l'âme qui attend est assimilée à une maladie de cœur; c'est l'*hif'il* de חלה « être malade » qui exprime l'action de la cause morale sur le cœur.

L'amour et ses effets, désir, joie, tristesse, les Sémites ont localisé dans le cœur ces mouvements et ces sentiments de l'âme. Le cœur sera naturellement le siège de la haine, qui est le contraire de l'amour : « Tu ne haïras point ton frère en ton cœur ! » (*Lev.* XIX, 17). Mais c'est la colère, dont les effets physiques sur le cœur sont facilement constatables, qui aura cet organe pour principal foyer. Le grec θυμός est à la fois « le cœur » et « la colère ». En akkadien, *labâbu* « être furieux » et *libbâtu* « fureur » peuvent dériver de *libbu* « cœur ». L'idéogramme ordinaire pour les verbes ou les substantifs exprimant la fureur est *šag-dib-ba* « saisir le cœur » (5). Le cœur est généralement le sujet des verbes « être en colère, être furieux, etc. ». Ce sont des expressions stéréotypées comme le prouve une liste (6) où, devant *kamâlu* « être irrité », se succèdent *libbu isâr* « le cœur a bondi » (7), *libbu ittanpaḫ* « le cœur s'est enflammé », *libbu êgug* « le cœur a été irrité », *libbu uzanni* « le cœur a été en colère ». Les verbes *ezêzu* et *agâgu* « être irrité », les adjectifs *ezzu* et *aggu* « irrité », les substantifs *uzzatu* et *uggatu* « irritation » seront sans cesse en contact avec *libbu* « cœur ». L'agitation produite dans le

(1) Expressions très usitées dans les lettres d'el-Amarna.

(2) UNGNAD, *op. cit.*, p. 339.

(3) *Ibid.*

(4) On trouvera aussi *zurub libbi* « oppression du cœur », dans le sens d'amertume ou de chagrin.

(5) Cf. *Br.* 8073-8077 (lire *kimiltu* et non *kištu* au n° 8074); MEISSNER, *Seltene assyr. ideogr.*, n°s 6049-6050 ; DELITZSCH, *Sumer. Glossar*, p. 136.

(6) Dans II R., 28, col. a, 4-8.

(7) Le vrai sens de *sâru* est « danser, bondir » : cf. JENSEN, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, 1913, p. 510.

cœur par la colère se calmera lorsque le cœur sera au repos (1). D'où l'usage constant de *nâḫu* « se reposer » avec *libbu* pour sujet. Une prière qui apparaît souvent dans les incantations en présence d'une déesse est la suivante : *libba-ki linûḫ kabitta-ki lipšaḫ* « que ton cœur se repose, que ton foie s'apaise ! ». Nous verrons ci-dessous la presque synonymie de *libbu* « cœur » et de *kabittu* « foie » dans ces passages. La colère se dira encore *kiṣ libbi* littéralement « brisure du cœur » (racine קצץ). Une autre image *qiṣir libbi* (écrit *kiṣir libbi*) est interprétée par « ce qu'on garde dans le cœur » (de *qaṣâru* « retenir, conserver »). Mais cette explication s'adapte mal au substantif *kiṣirtu* qui, à lui seul, signifie « colère ». Il nous semble préférable de recourir à l'hébreu קצר « être court » et d'interpréter *kiṣir libbi* par « impatience ». Nous rentrons ainsi dans la psychologie sémitique, car nous avons constaté que l'impatience pouvait se traduire קצר-רוח « brièveté de souffle », קצר-אפים « brièveté de narines » (2). La promptitude à la colère devient « brièveté du cœur », *kiṣir libbi*, par opposition à la longanimité. Les Hébreux ont été plus frappés des effets de la colère sur la respiration (3) que de ses effets sur le cœur. C'est le nez qui s'enflamme, qui devient brûlant. Mais on trouvera aussi כי יחם לבבו « quand son cœur est échauffé » (*Deut.* XIX, 6), pour exprimer l'état d'un homme irrité.

Le cœur n'est pas seulement enflammé par la colère, il l'est encore par le courage. L'ancienne langue française considérait comme des synonymes le mot « cœur » et son dérivé « courage », mais elle réservait plus spécialement ce dernier à l'expression des émotions dont le cœur était comme le centre. Le courage proprement dit est la force morale qui permet d'affronter le danger. Les Sémites la localisent aussi dans le cœur. Pour dire qu'il a le courage de s'adresser à Dieu, David se servira de la formule מצא עבדך את-לבו « ton serviteur a trouvé son cœur » (*II Sam.* VII, 27). Nous dirions en français « a eu le cœur de ... » (4). Le plus brave est celui « dont le cœur est comme le cœur d'un lion » (*II Sam.* XVII, 10). La force du cœur sera synonyme de courage. Le souhait ויאמץ לבך « que ton cœur soit fort ! » signifie simplement : aie courage ! (*Ps.* XXVII, 14). Les אבירי-לב « forts de cœur » sont les courageux. Le crocodile impassible sous les

(1) La mère de Gilgamès se plaint au dieu Shamash de ce qu'il a donné au héros « un cœur qui ne dort pas », *libba lâ ṣâlila* (*Choix de textes...*, p. 220, 10).

(2) Sup. p. 81.

(3) *Ibid.*

(4) D'après le grec, il semble qu'une locution similaire existait dans le texte d'*Am.* II, 16.

attaques puise son courage dans son cœur : « Son cœur est solide comme la pierre » (*Job*, XLI, 16). Quand Téglath-phalasar I[er] se vante d'avoir occis 120 lions, c'est *ina libbi-ia ikdi* « par mon cœur fort » (1), c'est-à-dire par mon courage (2). Le découragement et la crainte seront dus au manque de cœur. Le psalmiste s'écrie : « et mon cœur m'a abandonné ! » (*Ps.* XL, 13). Au cœur durci par le courage s'opposera le cœur amolli sous l'effet de la crainte. L'hébreu recourra au verbe רכך « être mou » : אל־ירך לבבכם « que votre cœur ne soit pas mou ! » (*Deut.* XX, 3), ולבבך אל־ירך « et que ton cœur ne soit pas mou ! » (*Is.* VII, 4), etc. Le רך הלבב « mou de cœur » est le poltron (*Deut.* XX, 8 ; *II Chron.* XIII, 7). C'est que le cœur fond dans la poitrine sous l'effet de la crainte. La formule bien connue נמס לבו « son cœur a fondu » et celles du même genre qui emploient le *pi'el* de מסס sont conformes à la logique du langage. En akkadien on insistera plutôt sur les palpitations du cœur qui tremble. Ainsi doit s'interpréter l'expression consacrée *itrukû libbû-šunu* « leur cœur palpita », qui dépeint la frayeur des ennemis (3). D'autres fois on recourt au verbe *ḫepû* « briser » et les mots *ḫip libbi* « brisure du cœur » dépeignent la disparition du courage, l'effroi. L'hébreu שבר « briser » sera usité dans un sens analogue : les נשברי־לב « brisés de cœur » (*Ps.* XXXIV, 19 ; *Is.* LXI, 1) sont ceux qui ont perdu tout courage.

Le cœur fort, solide, n'est pas seulement celui qui est inaccessible à la crainte, mais encore le cœur inébranlable et fidèle. C'est la racine כון qui, en hébreu comme en akkadien, fera ressortir cette qualité du cœur. Le cri du psalmiste נכון לבי « mon cœur est fixé » dépeint à la fois la confiance et la sécurité parfaite (*Ps.* LVII, 8 ; CVIII, 2 ; CXII, 7). La génération qui a été infidèle à Dieu est דור לא־הכין לבו « génération qui n'a pas fixé son cœur » (*Ps.* LXXVIII, 8). En akkadien, *libbu kênu* sera « le cœur fidèle » et l'on trouvera fréquemment la formule *kun libbi* « fixation du cœur » pour signifier la fidélité. Si, au lieu de se fixer dans le bien, le cœur se fixe dans le mal, c'est l'endurcissement et l'obstination. Nous avons signalé les images qui représentaient cet endurcissement par la dureté de la face (4), du front (5), de la nuque (6). Dans tous ces cas le sentiment

(1) Cylindre, VI, 77.
(2) Comparer le sens du latin *virtus* dérivé de *vis* « force ».
(3) C'est par erreur que Delitzsch, dans son dictionnaire (p. 714), a cru pouvoir donner à *tarâku* le sens de « se fendre ».
(4) Sup. p. 59.
(5) P. 68.
(6) P. 93.

qui donne naissance à ces manifestations extérieures est la dureté du cœur. Les verbes חזק « être fort » et קשה « être dur », ainsi que les substantifs ou adjectifs dérivés, stigmatiseront le cœur endurci, celui qui n'est pas malléable à l'action de Dieu. On trouvera dans les dictionnaires les nombreuses citations qui expriment l'opiniâtreté dans le mal par l'endurcissement du cœur.

L'orgueil, dont nous connaissons les effets extérieurs, élévation de la tête (1), de la corne (2), des yeux (3), du nez (4), sera avant tout une élévation du cœur. Le roi d'Israël, Joas, écrira au roi de Juda, Amasias : « Tu as battu Édom et ton cœur t'a élevé » (*II Reg.* XIV, 10), c'est-à-dire « ta conquête t'a rendu orgueilleux ». Le verbe רום « s'élever » aura pour sujet « le cœur » et l'on dira ורם לבבך « et ton cœur s'élèvera » (*Deut.* XIII, 14) ou רום־לבבו « l'élévation de son cœur » (*Deut.* XVII, 20), etc., pour dépeindre l'orgueilleux (5). Ailleurs ce sera la racine גבה « être haut, exalté », qui marquera la fierté ou l'orgueil du cœur. Très caractéristique le vers de *Ps.* CXXXI, 1, où les yeux et le cœur vont de pair : « Iahvé, mon cœur ne s'est pas exalté (גבה) et mes yeux ne se sont pas élevés (רמו) ». Dans l'oracle d'Ézéchiel contre Tyr le grand reproche est גבה לבך « ton cœur s'est élevé » (XXVIII, 2, 5, 17). Le superbe est tantôt גבה־עינים « exalté des yeux » (*Ps.* CI, 5), tantôt גבה־לב « exalté de cœur » (*Prov.* XVI, 5). L'orgueil d'un homme s'exprimera par גבה אפו « exaltation de son nez » (*Ps.* X, 4) ou גבה לבו « exaltation de son cœur » (*II Chron.* XXXII, 26). En assyrien, le verbe *gapâšu* (6), qui signifie principalement « s'enfler » et « s'élever », sera employé dans *igpuš libbu* « le cœur s'enfla » (7) pour signifier « il s'enorgueillit ». On dira aussi *gapšu libba-šu* « son cœur orgueilleux ». En hébreu le verbe זיד, primitivement « cuire, bouillir », servira à caractériser l'enflure du cœur occasionnée par l'orgueil ou la présomption. Le dérivé זדון « orgueil » aura pour complément לבך « de ton cœur » dans *Jer.* XLIX, 16 ; *Abd.* 3. Parfois ce sera la « grandeur du cœur » qui sera le signe de l'orgueil : גדל לבב dans *Is.* IX, 8 et X, 12, où nous avons le parallélisme avec רום עיניו « élévation de ses yeux ». Ailleurs nous trouvons רחב־לב

(1) Sup. p. 21.
(2) P. 35 s.
(3) P. 76.
(4) P. 81.
(5) Comparer les expressions où רום est employé avec « les yeux » (p. 76).
(6) Lire ainsi, au lieu de *gabâšu* des dictionnaires : cf. MEISSNER, *Mitt. der vorderas. Gesellschaft*, 1907, 3, p. 23.
(7) Assurbanipal, cyl. de Rassam, II, 113.

« dilatation du cœur », dans le sens d' « orgueil », en contact avec רום־עינים « élévation des yeux » (*Prov.* xxi, 4).

Ainsi le cœur de l'homme, cet organe invisible qui est principe de vie, apparaît aux Hébreux et aux Akkadiens comme le centre des passions et des émotions : amour et haine, désir et volonté, joie et tristesse, colère, courage et crainte, opiniâtreté et orgueil. Tous les phénomènes de l'âme sensible ont leur siège dans le cœur. Si nous entrons dans le domaine de l'âme intelligente, nous constatons que le cœur est considéré également comme principe des opérations intellectuelles. Nous ne ferons qu'esquisser cette psychologie rudimentaire. Si l'on songe que le mot « cœur » est employé près de mille fois dans la Bible et qu'on le rencontre partout dans les textes assyriens ou babyloniens, on comprendra que nous ne puissions aligner tous les passages où il figure. Ce que nous voulons faire, c'est introduire un peu de logique dans les multiples acceptions du cœur comme organe de la pensée.

Quand nous avons étudié l'oreille, nous avons constaté que l'intelligence arrivait au cœur par ce canal et que « l'oreille » était devenue synonyme d' « entendement » (1). Avoir des oreilles, chez les Akkadiens, c'était avoir de l'intelligence; avoir de grandes oreilles, c'était avoir une grande intelligence. Le cœur aura naturellement les mêmes qualités que l'oreille, celle-ci n'étant que l'instrument pour atteindre celui-là (2). Assurbanipal n'est pas doué seulement de vastes oreilles, il est un « vaste cœur », *libbu rapšu*, c'est-à-dire une grande intelligence (3). L'expression רחב־לב que nous avons trouvée dans le sens de « dilatation du cœur », pour dépeindre l'orgueil, s'emploiera aussi pour signifier « largeur du cœur » avec le sens d' « intelligence » (*I Reg.* v, 9). La sagesse étant une chose lointaine, presque inaccessible (*Eccl.* vii, 23, 24), le cœur qui la possède devra être un cœur lointain, c'est-à-dire « qui voit au loin ». C'est ainsi que nous comprenons l'épithète *libbu rûqu* « cœur lointain », attribuée à Mardouk, le dieu de la sagesse (4).

Le cœur est donc bien le siège de l'intelligence. Les « gens de cœur », אנשי־לבב, seront les intelligents (*Job*, xxxiv, 10, 34). Pour dire qu'il n'est pas plus stupide que ses interlocuteurs, Job s'écriera :

(1) Sup. p. 89 s.

(2) Remarquer le parallélisme entre le cœur et l'oreille dans *Prov.* xxiii, 12; *Ezech.* iii, 10.

(3) Annales, vii, 14.

(4) Cf. Streck, *Assurbanipal,* p. 278, l. 8 et p. 279, note 12. On dit encore *rûqu libbašu* « son cœur est lointain » (*Choix de textes...*, p. 80, l. 135).

« Moi aussi, j'ai un cœur comme vous! » (xii, 3). Quand on veut stigmatiser un peuple inintelligent, on dit qu'il est אין־לב « sans cœur » (*Jer.* v, 21; *Os.* vii, 11). Le mot ordinaire pour dépeindre l'individu dénué d'intelligence sera חסר־לב « qui manque de cœur », dans le livre des Proverbes (vi, 32; vii, 7, etc.). Jouer un mauvais tour à quelqu'un, en trompant son intelligence, c'est lui dérober le cœur, c'est-à-dire sa faculté intellectuelle : « Et Jacob déroba le cœur de Laban » (*Gen.* xxxi, 20); « Pourquoi as-tu dérobé mon cœur? » (*ibid.* 26); « Et Absalom dérobait le cœur des gens d'Israël » (*II Sam.* xv, 6). En akkadien, la formule employée serait *nasâḫu ša libbi* « action d'arracher le cœur », dans le sens d'enlever l'intelligence, comme on le voit clairement par la phrase *ištu* (*ilu*) *Šamaš libba-šu issuḫa* « depuis que Shamash lui a enlevé l'esprit », littéralement « a arraché son cœur » (1).

Siège de l'intelligence, le cœur sera naturellement le réceptacle des idées. Avant qu'une chose soit exécutée, il faut qu'elle se présente au cœur. Salomon réalise « tout ce qui était venu à son cœur » (*II Chron.* vii, 11). Nous dirions plutôt « tout ce qui lui passa par la tête ». En hébreu, ce sera le verbe עלה « monter » qui le plus souvent marquera l'arrivée des idées dans le cœur (2). Pour préciser la chose à laquelle il n'a jamais songé, Iahvé emploiera l'expression ולא עלתה על־לבי « et qui n'est pas montée à mon cœur » (*Jer.* vii, 31; xix, 5; xxxii, 35). Ailleurs le prophète fera dire à Iahvé : « En ce jour-là des choses monteront à ton cœur et tu penseras une pensée mauvaise » (*Ezech.* xxxviii, 10). Mais s'il s'agit d'une idée ancienne qui se représente à l'esprit, alors l'expression « monter au cœur » signifiera revenir à la mémoire. Par exemple, dans *Jer.* iii, 16, l'arche de l'alliance est oubliée : « elle ne monte plus au cœur et on ne s'en souvient plus ». Ou encore : « De loin souvenez-vous de Iahvé et que Jérusalem monte à votre cœur! » (*Jer.* li, 50). Quand Dieu annonce qu'il crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle, il ajoute : « Et les choses anciennes ne seront plus remémorées et elles ne monteront plus au cœur » (*Is.* lxv, 17). C'est que la mémoire, comme l'intelligence, a son siège dans le cœur. Nous disons bien : apprendre par cœur! Le cœur est comparé à une tablette sur laquelle se gravent les souvenirs. Le péché de Juda est écrit au burin « sur la tablette de leur cœur » (*Jer.* xvii, 1). C'est sur cette tablette du cœur, לוח לב, que doivent s'inscrire les préceptes et les vertus (*Prov.*

(1) Cf. Thureau-Dangin, *Rev. d'assyriologie*, xi, p. 86.

(2) Comparer *I Cor.* ii, 9 : καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη.

III, 3; VII, 3). Aussi ne sommes-nous pas étonnés si Dieu s'écrie : « Je placerai ma loi en leur intérieur (בקרבם) et je l'écrirai sur leur cœur » (*Jer.* XXXI, 33).

Ces idées et ces souvenirs ont été jusqu'ici envisagés comme venant de l'extérieur. Mais l'homme peut les susciter lui-même, les faire naître en son cœur, ou du moins leur donner toute son attention. Alors il place les choses « en son cœur ». L'expression שים על־לב « mettre en son cœur » et ses variantes שים אל־לב ou שים בלב ne veulent pas dire seulement « prendre à cœur » (*I Sam.* XXI, 13), mais aussi « prendre garde à », ou « réfléchir », « s'imaginer », « faire attention (1) ». Citons quelques exemples caractéristiques. « Le juste périt et personne n'y prend garde (ne met la chose en son cœur) » (*Is.* LVII, 1). « Tout le pays est dévasté, alors que personne n'y prend garde (ne met la chose en son cœur) » (*Jer.* XII, 11). La nuance du souvenir apparaît dans *Is.* LVII, 11 : « Et tu ne t'es pas souvenue de moi, tu ne m'as pas mis en ton cœur! ». La synonymie de נתן « donner » et de שים « placer (2) » permettra de substituer le premier verbe au second. Dans *Eccl.* IX, 1 nous aurons נתתי אל־לבי « j'ai placé en mon cœur », pour signifier « j'ai pris en considération (3) ». Une chose qui s'échappe de la mémoire est censée « s'éloigner (סור) du cœur ». Dieu demande à Israël de ne pas oublier les faits dont il a été témoin : « De peur que tu n'oublies les choses que tes yeux ont vues et de peur qu'elles ne s'éloignent de ton cœur » (*Deut.* IV, 9). Dans ce cas, c'est à l'homme qu'il appartient de « ramener, faire revenir » (השיב) toutes ces choses en son cœur, de les ruminer dans sa mémoire. Par exemple, dans *Deut.* IV, 39 : « Et tu sauras aujourd'hui et tu ramèneras ceci en ton cœur! ».

Le cœur n'est pas seulement le réceptacle des pensées et des souvenirs. C'est un instrument dont l'homme se sert pour ses opérations intellectuelles. Nous avons vu comment les expressions « placer sa face » ou « donner sa face » dans telle direction marquaient à la fois la vision d'une chose et le désir d'y atteindre (4). Les verbes שים et שית « placer », נתן « donner », pourront avoir « le cœur » pour complément direct. Le sens de « placer son cœur » sera simplement

(1) Dans les lettres d'el-Amarna : *ina libbi-ka lâ iššakin* « que telle chose ne soit pas mise en ton cœur! », n'en fais pas de cas! (KNUDTZON, n° 35, 12). Ou encore : *lâ tašakan ina libbi-ka* « ne mets pas en ton cœur! » (*ibid.* n° 38, 30).

(2) Sup. p. 45.

(3) Cf. *Podechard* sur *Eccl.* VII, 2.

(4) P. 44 s.

« appliquer son attention », « examiner ». Dieu dira au prophète : « Fils de l'homme, place ton cœur, et vois de tes yeux, et entends de tes oreilles... » (*Ezech.* XLIV, 5). Le cœur met en branle les facultés de l'attention. Pharaon s'en retourne, sans tenir compte des événements : « Et il ne plaça même pas son cœur à cela » (*Ex.* VII, 23), il n'y fit même pas attention. La formule נתתי לבי « j'ai donné mon cœur » à telle action est fréquemment employée dans l'Ecclésiaste (1) pour signifier : « je me suis appliqué » à ceci ou à cela (I, 13, 17; VII, 21).

Le langage est la manifestation de la pensée, mais celle-ci peut s'exprimer mentalement. L'homme qui pense se parle à soi-même. Le cœur sera le siège de cette parole intérieure. Assurbanipal décrit la rébellion du roi de Suse et dévoile sa pensée : *kiâm iqbi itti libbi-šu* « ainsi parla-t-il avec son cœur (2) ». Il n'y a que le dieu Assour et la déesse Ištar qui peuvent pénétrer cette pensée et « voir le cœur » du coupable (3). L'Ecclésiaste ne s'exprime pas autrement que le roi assyrien : דברתי אני עם־לבי « j'ai parlé avec mon cœur » (I, 16), pour dire : j'ai pensé. Nabonide écrira : *atame ina libbi-ia* « je parlais en mon cœur », pour signifier : je songeais (4). En hébreu on emploiera les verbes אמר « dire » et דבר « parler » avec le complément בלב « dans le cœur », pour signifier « penser, songer ». Les deux verbes figurent dans *Eccl.* II, 15 et chaque fois avec בלבי : et j'ai dit en mon cœur, je me suis dit, j'ai pensé! Il est inutile de multiplier les exemples. Quelquefois ce sera אל־לב qui spécifiera דבר « parler ». La tournure « parler à son cœur » voudra dire aussi « penser ». Éliézer est près du puits et il a demandé un signe. La rapidité avec laquelle se produit le signe est ainsi décrite : « Je n'avais pas encore achevé de parler à mon cœur » (*Gen.* XXIV, 45). Quand Sidouri aperçoit Gilgamès de loin, elle fait ses réflexions en elle-même, « elle parle à son cœur », *uštammâ ana libbi-ša* (5). Dans d'autres passages c'est le cœur lui-même qui parle. Nabuchodonosor II écrira : « Mon cœur dit chaque jour, sans cesse, ce qui est agréable à lui (Mardouk) (6) ». En hébreu, cette parole du cœur sera assimilée à un murmure intérieur. Le verbe הגה « murmurer,

(1) Cf. *Podechard*, sur *Eccl.* I, 13.

(2) Cyl. de Rassam, V, 25.

(3) *Ibid.*, l. 31.

(4) LANGDON, *Neubab. Königsinschriften*, p. 278, VI, 5.

(5) *Choix de textes...*, p. 280, 11. Autres exemples dans le dictionnaire de Delitzsch au verbe *amû* « parler », forme *ištaf'al* (p. 81).

(6) LANGDON, *op. cit.*, p. 86, 21-23. L'expression est *itamam libbam* « mon cœur dit ».

fredonner, roucouler » aura le cœur pour sujet et signifiera alors « méditer » (*Prov.* xv, 28; xxiv, 2, etc.). On distinguera אמרי־פי « paroles de ma bouche » et הגיון לבי « murmure, méditation de mon cœur » (*Ps.* xix, 15). Quand cette méditation doit aboutir à l'action, on recourt au verbe חשב « compter, calculer » dans le sens de « peser le pour et le contre, réfléchir » avant d'agir. C'est ainsi que « le cœur de l'homme médite (יְחַשֵּׁב) sa voie », c'est-à-dire calcule la conduite qu'il doit tenir (*Prov.* xvi, 9). Dans le cœur se localiseront les מחשבות qui ne sont pas seulement les pensées, mais les projets longuement conçus (*Gen.* vi, 5; *Ps.* xxxiii, 11, etc.). En akkadien, l'expression pour dire que l'homme médite quelque dessein sera simplement *libbu-šu ikpud* « son cœur a médité » de faire telle chose.

On constate donc, chez les Hébreux et les Akkadiens, une commune tendance à rapporter au cœur non seulement l'intelligence et la mémoire, mais encore les opérations de ces deux facultés. Les résultats de ces opérations sont la connaissance, la science, la sagesse. Il va sans dire qu'on les situera dans le cœur. La connaissance qui vient de l'extérieur arrive par les yeux et les oreilles (1). La distinction entre les organes de la connaissance est bien expliquée dans *Deut.* xxix, 3 : « Et Iahvé ne vous a pas donné un cœur pour savoir, ni des yeux pour voir, ni des oreilles pour entendre jusqu'à ce jour ». Mais le cœur verra par les yeux et entendra par les oreilles. Les verbes ראה « voir » et ידע « savoir » pourront s'interchanger pour indiquer la connaissance dont le siège est le cœur : « Mon cœur a beaucoup vu la sagesse et la science » (*Eccl.* i, 16). Nous avons cité, en étudiant l'oreille, la formule לב שמע « cœur qui entend » (I *Reg.* iii, 9). Les trois grandes divisions de la connaissance humaine sont, par ordre décroissant, la חָכְמָה « sagesse », la תְּבוּנָה « discernement, intelligence, pénétration », la דַּעַת « science ». Ce sont des qualités de l'esprit, רוח, et souvent de l'esprit éclairé par Dieu (*Ex.* xxxi, 3; xxxv, 31). Leur centre sera le cœur. C'est par le cœur qu'on sait (ידע, *Deut.* viii, 5; xxix, 3, etc.). C'est le cœur qui est « intelligent, raisonnable », נבון (*Prov.* xiv, 33; xv, 14). Le cœur est sage, חכם (*Prov.* xvi, 23). Dieu promet à Salomon « un cœur sage et intelligent », לב חכם ונבון (I *Reg.* iii, 12). L'épithète ordinaire pour le vrai sage est חכם לב « sage de cœur ». Le cœur simplement sera même en parallélisme avec ערמה dans le sens « de prudence » (*Prov.* viii, 5). La raison, שֵׂכֶל, aura également son siège dans le

(1) Sup. p. 78 et p. 90.

cœur. Priver quelqu'un de raison, ce sera « cacher la raison à son cœur » (cf. *Job,* xvii, 4). Nous avons vu que l'akkadien *ḫasîsu* « intelligence » avait fini par signifier « oreille », à cause du lien qui existait entre l'oreille, canal de l'entendement, et l'intelligence (1). Notons cependant que les Akkadiens n'ont pas réservé à l'oreille le soin de contenir l'intelligence. Chez eux aussi le cœur a sa part dans la science et la sagesse. A l'expression *ina ḫissat uzni-ia* « dans l'intelligence de mon oreille » répondra *ina ḫissat libbi-ia* « dans l'intelligence de mon cœur (2). Sennachérib constate que l'Élamite a manqué de clairvoyance : *libbuš ul iḫsus* « son cœur n'a pas compris (3) ». L'épithète *emqu* « sage » s'appliquera au cœur d'Éa, dieu de la sagesse : *ina emqi libbi-šu* « en son cœur sage (4) ».

L'étroite connexion qui existe, chez les Sémites, entre la science et la vertu, l'ignorance et le péché, aura pour effet de localiser dans le cœur le principe des actes bons ou mauvais. Nous avons déjà remarqué, à propos du cœur siège de l'amour, que les Akkadiens n'hésitaient pas à voir dans le cœur l'organe des devoirs religieux résumés dans le mot *puluḫtu* « crainte, religion ». Chez les Hébreux, la crainte de Dieu ou du Seigneur (יראת אלהים ou יראת יהוה), qui est le principe de la Sagesse (*Ps.* cxi, 10; *Prov.* ix, 10), aura naturellement son siège dans le cœur (*Prov.* xxiii, 17). Nous savions, d'ailleurs, que la crainte en général agissait avant tout sur le cœur. La circoncision, qui a pour effet de consacrer l'enfant à Dieu, deviendra le symbole d'un cœur attaché à Dieu : « Vous circoncirez le prépuce de votre cœur » (*Deut.* x, 16); « Iahvé, ton Dieu, circoncira ton cœur et le cœur de ta descendance » (*Deut.* xxx, 6); « soyez circoncis pour Iahvé et enlevez le prépuce (5) de votre cœur! » (*Jer.* iv, 4). Aux oreilles incirconcises, c'est-à-dire inaccessibles à l'enseignement moral (6), correspond le cœur incirconcis, celui qui n'écoute pas les avertissements de Dieu (*Lev.* xxvi, 41). Dieu châtie ceux qui ne sont pas circoncis de cœur (*Jer.* ix, 24-25). Ézéchiel met sur le même pied « l'incirconcis de cœur et l'incirconcis de chair » (xliv, 7, 9).

C'est au cœur intelligent qu'il appartient de discerner entre le bien et le mal (I *Reg.* iii, 9). La conduite se règle sur le jugement formulé par le cœur. Car l'homme marche « par les voies de son cœur » (*Is.*

(1) Sup. p. 90.
(2) Annales d'Assur-naṣir-apal, ii, 133.
(3) *Prisme*, v, 28.
(4) *Choix de textes...*, p. 336, 11.
(5) Lire le singulier (cf. *Condamin*).
(6) Sup. p. 90.

LVII, 17; *Eccl.* XI, 9). Les mots דֶּרֶךְ et אֹרַח « voie » représentent la conduite. Celle-ci sera bonne ou mauvaise, suivant que le cœur sera bon ou mauvais. Il y a corrélation entre ceux dont la route est droite (*Prov.* XXIX, 27; *Ps.* XXXVII, 14) et ceux qui sont « droits de cœur » (*Ps.* VII, 11; XI, 2, etc.). Le verbe ישר « être droit » et les mots qui en dérivent désigneront spécialement la rectitude du cœur, en tant que principe d'action. Quelquefois cependant, l'expression ישר־לב « droiture du cœur » s'appliquera plutôt au cœur qui ne trompe pas, qui dit la vérité (*Job,* XXXIII, 3). Alors il ne s'agit plus de l'accord entre le cœur et la conduite, mais entre le cœur et la parole (1). L'hébreu possède une formule caractéristique pour cette duplicité du cœur : les hommes parlent בלב ולב « avec un cœur et un cœur », c'est-à-dire avec un cœur double (*Ps.* XII, 3). Par contre, marcher avec franchise et résolution, ce sera agir בלא־לב ולב « non avec un cœur et un cœur », c'est-à-dire non avec un cœur double (I *Chron.* XII, 34). Si la rectitude du cœur a son écho dans la rectitude de la conduite, la perfection du cœur, תם־לבב (*Gen.* XX, 5, 6, etc.), aura pour effet « la perfection de la voie », תם־דרך (*Prov.* X, 29; XIII, 6, etc.). Par le fait même, la pureté, l'innocence, toutes les qualités qui apparaissent dans les œuvres, seront rapportées au « cœur pur, innocent, intègre, etc. ». Les Akkadiens sont allés moins loin que les Hébreux dans cette concentration de toutes les vertus dans le cœur. C'est à l'homme tout entier, ou spécifiquement « aux œuvres de sa main », *epšêt qâti*, qu'ils préfèrent attribuer les qualificatifs *damqu* « bon » et *limnu* « mauvais » dans le sens moral.

Toute la psychologie des Hébreux et des Akkadiens tourne donc autour du cœur. Il a pu nous arriver d'omettre quelques exemples caractéristiques. L'ensemble des faits montre comment le principe de la vie sensible, intellectuelle et morale, n'est autre que cet organe invisible, que Dieu seul est à même de connaître (I *Reg.* VIII, 39; II *Chron.* VI, 30). Nous verrons que certaines passions ou émotions se localiseront dans d'autres parties internes. Le cœur les contient toutes. Il est bien, comme nous l'avons constaté, le résumé de l'homme intérieur par opposition à la chair qui est l'homme extérieur et tangible. L'homme vaut ce que vaut son cœur.

Le foie. — Par ordre d'importance, le foie vient immédiatement après le cœur dans la pyschologie des Akkadiens. Cet organe a joué

(1) Voir ce que nous avons dit ci-dessus sur la relation entre le cœur et la bouche ou les lèvres.

un rôle immense dans la divination (1). Dans l'ouvrage de Morris Jastrow sur la religion assyro-babylonienne, plus de deux cents pages sont consacrées aux observations du foie (2). Le mot *kabittu* « foie » (3) dérive en droite ligne de *kabâtu* « être lourd », qui correspond à l'hébreu כָּבֵד « être lourd », d'où כָּבֵד « foie ». La synonymie entre *kabittu* et *libbu* « cœur » est tellement accusée que les deux mots s'interchangeront fréquemment dans les expressions similaires. Deux de leurs idéogrammes sont communs (4). Mais, si l'on confronte l'ensemble des cas où *kabittu* et *libbu* se substituent l'un à l'autre, on constate que « le foie » est surtout le siège des émotions sensibles. Par exemple, la joie pourra se localiser dans le foie. A l'illumination du visage et du cœur, qui est un effet de la joie, correspondra l'illumination du foie. On trouvera facilement *namâr kabitti* « éclat du foie » ou *nummur kabitti* « illumination du foie » (5), pour signifier la joie et la gaieté. Les trois phases du bonheur sont *ṭub šîrê ḫud libbi nummur* (ou *namâr*) *kabitti* « bien-être du corps, joie du cœur, illumination du foie » (6). On pourra modifier les termes et dire *ḫud kabitti* « joie du foie » ou *ṭub kabitti* « bien-être du foie » (7). Le verbe *ṭâbu* sera employé avec *kabittu* exactement comme avec *libbu* pour exprimer que le cœur est « bon », c'est-à-dire joyeux (8). L'épithète *muṭîb kabitti-ia* « qui réjouis mon foie » est adressée par Apsou à son ministre Moummou (9) et par Anšar à son ministre Gaga (10). Nabonide écrira : *kabitta-šunu šuṭubbâk* « je rends leur foie joyeux » (11). Le verbe *elêṣu* (עלץ) « exulter », à toutes ses formes, s'emploiera indifféremment avec *libbu* ou *kabittu* (12), pour représenter le cœur débordant de joie. Naturellement la tristesse se localisera dans le foie aussi bien que dans le cœur. Nous avons vu que le cœur malade était l'expression consacrée pour le cœur triste. Rendre le cœur malade, *libba šumruṣu,* c'est l'attrister. On pourra dire *šum-*

(1) Allusion à l'hépatoscopie dans *Ezech.* XXI, 26.
(2) *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, pp. 213-415.
(3) On prononçait aussi *kabattu*, comme on le voit par l'écriture *ka-ba-tu*, qui se rencontre dans les lettres d'el-Amarna.
(4) Jastrow, *op. cit.*, p. 213, n. 2.
(5) Nous rendons par des substantifs les infinitifs *namâru* et *nummuru*.
(6) Voir, par exemple, les passages cités dans le dictionnaire de Delitzsch (p. 270, s. v. חדה).
(7) Sup. p. 52.
(8) Sup. p. 116.
(9) *Choix de textes...*, p. 9.
(10) *Ibid.*, p. 31.
(11) Langdon, *Neubab. Königsinschriften*, p. 276-277, v, 23-24.
(12) Cf. Muss-Arnolt, p. 371, en bas de la col. 1.

ruṣat kabittî « mon foie est rendu malade », c'est-à-dire : je suis devenu triste. Pour dépeindre l'excès de sa douleur, l'auteur des Lamentations s'écriera : « Mon foie est répandu à terre » (*Thren.* II, 11).

Plus que le cœur, le foie, qui sécrète la bile (χολή, d'où colère), sera le siège de la colère. L'expression *libbî êgug* « mon cœur s'irrita » est complétée par *iṣṣaruḫ kabittî* « mon foie brûla » (1). La fureur de Mardouk contre Babylone est à la fois *uggat libbi-šu* « colère de son cœur » et *ṣarâḫ kabittišu* « brûlure de son foie » (2). L'apaisement du cœur aura pour parallèle l'apaisement du foie. Un souhait qui revient à satiété dans une prière à la déesse irritée est le suivant : *libba-ki linûḫ kabitta-ki lipšaḫ* « que ton cœur se repose, que ton foie s'apaise ! » (3). Un procédé littéraire très usité consiste à mettre en parallélisme les diverses formes de *nâḫu* « se reposer » avec les formes correspondants de *pašâḫu* « s'apaiser », en employant comme sujet ou complément *libbu* avec *nâḫu* et *kabittu* avec *pašâḫu* (4). Cet usage de *kabittu* comme synonyme de *libbu* a permis quelquefois de substituer « le foie » au cœur dans les phrases où le cœur intervient comme organe du désir. C'est ainsi qu'on rencontre *kabittî ûblamma* « mon foie me porta » (5) à faire telle chose, au lieu de *libbi-ia ûblamma*. Enfin, de même que *libbu* et *qirbu* ont désigné tout l'intérieur de l'homme, le mot *kabittu* désignera parfois le ventre, par opposition au dos. Cette extension du sens de *kabittu* se remarque surtout dans les lettres d'el-Amarna où la formule *kabattuma û ṣêruma* est la plus usitée pour exprimer « sur le ventre et sur le dos » (6). L'hébreu n'a pas suivi l'assyrien dans les diverses acceptions de כָּבֵד « foie ». En araméen, l'usage de כבד dans le sens d' « être en colère » est une réminiscence de la localisation de la colère dans le foie.

Signalons, en passant, que l'akkadien et l'hébreu se rejoignent dans la désignation de la bile et de la vésicule biliaire par un dérivé de מרר « être amer » : akkadien *martu* (pour *marratu*), hébreu מְרֵרָה et מְרֹרָה.

(1) On rattache généralement *iṣṣaruḫ* (var. *iṣṣariḫ*) à *ṣarâḫu* « crier ». Il est plus probable, d'après les observations de Meissner et de Küchler, qu'il faut le rattacher à *ṣarâḫu* « brûler » : cf. STRECK, *Assurbanipal*, p. 585.

(2) Inscript. d'Asaraddon, dans *Beitr. zur Assyriologie*, III, 224, 7-8.

(3) *Choix de textes...*, p. 368.

(4) Ces formules foisonnent dans les dictionnaires, aux mots *nâḫu* et *pašâḫu*.

(5) Voir les passages dans les dictionnaires, au verbe *abâlu*.

(6) *RB*. 1922, p. 232.

LES REINS. — Les Hébreux ont souvent associé le cœur et les reins, en tant que parties internes et cachées, accessibles seulement au regard de Dieu. Il existe un parallélisme fréquent entre לֵב « le cœur » et כְּלָיוֹת « les reins ». On connaît les formules consacrées : Dieu sonde les reins et le cœur (*Jer.* XI, 20), Dieu sonde les cœurs et les reins (*Ps.* VII, 10), Dieu scrute le cœur et sonde les reins (*Jer.* XVII, 10), il voit les reins et le cœur (*Jer.* XX, 12). Le psalmiste demande à Iahvé de l'examiner : « Passe au creuset mes reins et mon cœur ! » (*Ps.* XXVI, 2). C'est que les reins sont, comme le cœur, le siège des affections secrètes. La contradiction qui existe parfois entre la bouche et le cœur, on la retrouve entre la bouche et les reins : « Tu es près de leur bouche et loin de leurs reins » (*Jer.* XII, 2). Le désir, qui consume le cœur, consume aussi les reins. Job joue sur le verbe כלה « se consumer » et sur כליות « les reins » : Mes reins se consument en mon sein (XIX, 27). Comme le cœur, les reins exultent de joie : « Mes reins exultent quand tes lèvres disent les choses justes » (*Prov.* XXIII, 16). Et naturellement l'amertume du cœur se retrouvera dans les reins : « Quand mon cœur s'aigrissait et que j'étais piqué en mes reins » (*Ps.* LXXIII, 21). Les avertissements de la conscience peuvent aussi atteindre les reins : « Même durant les nuits mes reins m'avertissent » (*Ps.* XVI, 7). On voit quelle similitude existait entre le cœur et les reins. Holma (1) a groupé les quelques passages où l'akkadien *kalîtu*, plur. *kalâte*, qui correspond à כליות « les reins », semble être aussi le siège des émotions, par exemple dans *lipaššiḫ kalit-ka* « qu'il apaise tes reins ! », au lieu de *lipaššiḫ libbi-ka, kabitti-ka* « qu'il apaise ton cœur, ton foie ! ». Dans plusieurs cas, c'est *kalîtu* ou *kalâte* qui remplace *kabittu* « le foie » comme parallèle à *libbu*.

En français nous confondons souvent les reins et les lombes. L'hébreu désigne les lombes par le duel חֲלָצַיִם ou par מָתְנַיִם, qui représente aussi les hanches. Le parallélisme entre les deux termes apparaît dans *Is.* XI, 5 : « Et la justice sera la ceinture de ses hanches (מתניו) et la fidélité la ceinture de ses reins (חלציו) ». Le sens de cette figure est que le Messie aura pour forces la justice et la fidélité. C'est que les reins, compris de la région qui forme « la ceinture » du corps, sont le siège de la vigueur physique (2). L'expression « ceindre les reins », qui a passé dans toutes les langues, vient de ce que les lutteurs ou les guerriers avaient soin de se serrer la taille avant le

(1) *Körperteile...*, p. 82.

(2) Cf. *Nah.* II, 2 ; *Job*, XL, 16, etc.

combat : « Ceins donc tes reins (חֲלָצֶיךָ) comme un homme! », dira Dieu à Job (xxxviii, 3 ; xl, 7). Les verbes אזר et חגר, qui tous deux signifient « ceindre », s'emploieront tantôt avec מתנים, tantôt avec חלצים, pour signifier qu'on prend des forces pour la lutte. On trouvera facilement ces formules dans les dictionnaires. C'est d'ailleurs, « à ses reins » (על־מתניו) que le guerrier ceint son glaive (*II Sam.* xx, 8 ; *Neh.* iv, 12). Pour désarmer quelqu'un, il suffit de « délier ses reins » (*Is.* xlv, 1). Le sac de deuil se porte aussi autour des reins (מתנים) : *Gen.* xxxvii, 34 ; *Am.* viii, 10, etc. La ceinture, serrée autour des reins, sera le symbole de l'attachement de Iahvé pour la maison d'Israël (*Jer.* xiii, 1-7, 11). Nous avons vu que la postérité sortait du cœur (*libbu* et קרב), nous verrons qu'elle sort parfois du ventre ou des entrailles. A côté de ces expressions courantes on dit aussi qu'elle sort des reins (חלצים) : *Gen.* xxxv, 11 ; *I Reg.* viii, 19. Le mot יָרֵךְ, qui représente la hanche dans un sens très large (1), figurera également dans ces sortes de formules : « ceux qui sortent de la hanche » de quelqu'un יצאי ירך (*Gen.* xlvi, 26 ; *Ex.* i, 5), ses enfants.

A l'hébreu חלצים correspond l'akkadien *ḫinṣâ* (2) (forme duelle). Holma rapproche de מתנים l'akkadien *matnu*, mais sans se prononcer sur le sens de ce mot comme partie du corps (3). Jensen a prouvé que *matnu* signifiait le « nerf », c'est-à-dire la « corde » d'un arc (4). Or il semble que l'expression *papân libbi*, dans laquelle Holma veut voir le nombril, signifie plutôt « l'arc de l'intérieur », c'est-à-dire la courbure de l'abdomen (5). La région lombaire ne pourrait-elle pas être considérée comme « la corde », *matnu*, de cet arc? Ainsi s'expliquerait le passage du sens premier de *matnu* à celui de région lombaire. Les Hébreux auraient distingué la région droite et la région gauche, comme ils l'ont fait pour ירך qui désignait d'abord le « postérieur » (6), et ils auraient ainsi abouti au duel מתנים.

La graisse s'amoncelle autour des reins qui prennent alors, en hébreu, le nom de כְּסָלִים. Ce sont les flancs adipeux et charnus. Le singulier כֶּסֶל est employé dans *Job*, xv, 27, où le méchant « a caché sa figure dans sa graisse et s'est fait du lard sur les reins (כסל) ». La racine כסל désigne ce qui est gras et épais, puis ce qui est lourd et

(1) Sup. p. 98.
(2) Holma, *op. cit.*, p. 62.
(3) *Ibid.*, p. 6, n. 3.
(4) Cf. *Choix de textes...*, p. 44, n. 36
(5) Sup. p. 107 s.
(6) P. 98.

grossier, finalement ce qui est stupide : כֶּסֶל « sottise » (*Eccl.* vii, 25), כְּסִיל « sot, fou ». La graisse rend pesant et inerte : en arabe, la racine כסל exprimera la paresse et la fainéantise. Les Akkadiens ont possédé un mot *kaslu*, signalé par Zimmern dans un texte inédit (1). Ce pourrait être l'équivalent de כסל.

Le ventre. — L'akkadien *karšu* ou *karašu* désigne primitivement « l'estomac », puis par extension « le ventre ». En tant que l'un des principaux organes internes, *karšu* devint, comme *libbu*, *kabittu* et *kalîtu*, le siège de certaines opérations de l'âme. Au cœur vaste, *libbu ritpâšu*, correspond le ventre vaste, *karšu ritpâšu*, réceptacle d'une grande intelligence. Le cœur lointain, *libbu rûqu*, a pour compagnon *karaš niklâti*, littéralement « ventre des choses artistiques », c'est-à-dire l'intelligence de ces choses (2). Nous retrouvons le verbe *abâlu* « porter, apporter » en contact avec *karšu* : Assurbanipal est celui qui a reçu la sagesse des dieux Shamash et Adad « et l'a fait porter en son ventre », *uštâbilu karas-su* (3). Ailleurs, ce sont les dieux qui « font comprendre à son ventre » leur vaste sagesse (4). Il va sans dire que la douleur, qui se localisait dans le cœur ou le foie, pourra passer dans le ventre. C'est ainsi qu'on écrira *eterub nissatu ina karši-šu* « la douleur entra en son ventre (5) », ou encore *ibašši nissatu ina karši-ka* « il y a de la douleur en ton ventre (6) ». Dans tous ces cas il s'agit non pas d'une douleur physique, mais de la tristesse occasionnée par un événement fâcheux.

L'hébreu כָּרֵשׂ, qui correspond à l'akkadien *karšu*, ne se rencontre qu'une fois dans la Bible (*Jer.* li, 34). L'hébreu moderne l'a remplacé par כֶּרֶס « ventre ». Le vrai terme pour désigner le ventre était בֶּטֶן, qui existe sous la forme *baṭnu* dans les lettres d'el-Amarna (7), où il glose l'akkadien *bântu* « ventre (8) ». Ainsi le cananéen *baṭnu* reste fidèle à la forme primitive conservée dans l'arabe *baṭn*(*u*). Aussi bien que le cœur, le ventre exprimera l'intérieur du corps humain. Il s'oppose aux lèvres, dans une antithèse ou un parallé-

(1) Gesenius-Buhl, 16e édit. s. v. כסל.
(2) Ces exemples sont réunis par Delitzsch, s. v. *karšu* (p. 356).
(3) Nous traduisons différemment de Streck (*Assurbanipal*, p. 363, 1, 3) en laissant à l'ishtafal d'*abâlu* son sens normal.
(4) Streck, *op. cit.*, p. 362, m, 4.
(5) *Choix de textes...*, p. 190, 49 et p. 268, 4.
(6) *Ibid.*, p. 264, 9 et p. 286, 4.
(7) Knudtzon, n° 232, 10.
(8) En tant que partie saillante : cf. p. 107.

lisme, exactement comme faisaient le cœur ou les reins (*Prov.* xxii, 18). La sagesse qui descend au cœur, par le canal de l'oreille, pourra avoir son siège dans le ventre où s'agite l'esprit que les paroles vont manifester (*Job,* xxxii, 18, 19). Par ironie, on dira que « le ventre se gonfle de vent d'est » (*Job,* xv, 2), pour dépeindre « une science en l'air ». On compare certaines paroles à des friandises qui descendent « dans les chambres du ventre », parce que ces paroles atteignent le plus profond du cœur (*Prov.* xviii, 8; xxvi, 22). C'est aussi dans ces chambres du ventre que pénètre le souffle de l'homme, l'esprit de sagesse (*Prov.* xx, 27). La crainte produira l'agitation du ventre, comme elle produit la palpitation du cœur (*Hab.* iii, 16). Le ventre se substituera à רֶחֶם « sein de la mère, utérus », soit qu'on précise qu'il s'agit du בטן אם « ventre de la mère », soit qu'on parle du בן בטן « fils du ventre » ou du פרי בטן « fruit du ventre », etc. (1). Il va sans dire que « l'intérieur » d'une chose pourra s'appeler « le ventre », afin de ne pas répéter « le cœur ». Jonas, dans les entrailles du poisson, se trouve « dans le cœur des mers » (ii, 4); mais il crie « du ventre du shéol » (ii, 3), c'est-à-dire du fond des enfers.

Les entrailles. — Un mot intéressant dans le sens d' « entrailles » est l'hébreu רַחֲמִים. De Joseph ému de compassion au sujet de son frère on écrit : נכמרו רחמיו « ses entrailles furent émues » (*Gen.* xliii, 30). La vraie mère, au jugement de Salomon, éprouve une violente émotion à la menace de voir périr son enfant : נכמרו רחמיה « ses entrailles furent émues » (*I Reg.* iii, 26). Dans *Prov.* xii, 10 : « Le juste connaît son bétail, mais les entrailles des méchants sont cruelles ». En dehors de ces exemples, le mot רחמים est considéré comme un pluriel abstrait dans le sens de « pitié, miséricorde, compassion ». Le singulier רֶחֶם désignait le sein maternel, l'utérus. Il correspond à l'akkadien *rêmu*, qui a le même sens et dont l'idéogramme (2) est le même que pour *ummu* « mère » et « matrice (3) ». Pour les Hébreux comme pour les Akkadiens, le sein maternel était naturellement le siège de la pitié de la mère pour ses enfants. Les verbes רחם (*pi'el*) et *rêmu* (4) exprimèrent d'abord ce sentiment, l'un

(1) Voir ci-dessus l'usage du cœur et des reins dans ce sens; ci-dessous les entrailles.
(2) Cf. Delitzsch, *Sum. Glossar*, p. 11.
(3) Sup. p. 6, n. 4.
(4) D'après les observations de Barth (*Zeitschr. für Assyriologie*, xxii, 1 ss.), il semble logique de distinguer soigneusement *râmu* « aimer » et *rêmu* « avoir pitié ».

et l'autre étant dénominatifs des substantifs רֶחֶם et *rêmu.* Ce sens primitif apparaît encore pour רחם dans *Is.* xlix, 15 : « Une mère oublie-t-elle son nourrisson? Cesse-t-elle d'avoir pitié (מֵרַחֵם) du fruit de son ventre? ». La signification fut étendue à la pitié en général; si bien que le substantif akkadien *rêmu* (1) devint le terme ordinaire pour « pitié », tandis que l'hébreu employait le pluriel רחמים dans ce sens. Mais la pitié se localisait spécialement dans les entrailles, comme on le voit par exemple dans *Jer.* xxxi, 20, où les mots רחם ארחמנו « j'aurai pitié de lui » forment le pendant de המו מעי לו « mes entrailles frémissent pour lui ». Le pluriel רחמים, qui représentait la pitié, fut appliqué aux entrailles où l'on situait ce sentiment, exactement comme *ḥasîsu* « l'intelligence » avait fini par désigner l'oreille, siège de cette faculté chez les Akkadiens (2).

Nous venons de citer מֵעַיִם qui est le terme propre pour les entrailles ou les intestins. L'expression poétique, pour dire qu'on a pitié de quelqu'un, c'est המו מעי (*Jer.* xxxi, 20), מעי יהמו (*Is.* xvi, 11) « mes entrailles frémissent ». Le verbe המה signifiant littéralement « murmurer, résonner », on pourra dire que les entrailles résonnent « comme une cithare » (*Is.* xvi, 11), sous l'action de la pitié. Dans *Is.* lxiii, 15 figurent simultanément המון מעיך « le bruit de tes entrailles » et רחמיך « ta pitié ». L'excès de la détresse, qui occasionne une douleur pitoyable, aura également ses effets sur les entrailles. Au milieu des autres symptômes de la douleur on trouve מעי חמרמרו « mes entrailles bouillonnent » dans *Thren.* i, 20 (cf. ii, 11); מעי רתחו « mes entrailles sont en ébullition » (*Job*, xxx, 27). La tendance à généraliser les effets des sentiments ou des émotions produira un échange entre le cœur et les entrailles, comme organes des mouvements de l'âme. Ainsi les entrailles deviendront le siège de l'amour dans *Cant.* v, 4, où מעי המו עליו « mes entrailles ont frémi à cause de lui » expriment le sentiment de la bien-aimée à l'approche du bien-aimé. Et *vice versa* le cœur sera le siège de la pitié, en sorte qu'on dira : « Mon cœur résonne (יהמה) comme des flûtes, au sujet de Moab » (*Jer.* xlviii, 36). On voit que לבי remplace מעי. D'ailleurs, nous avons vu, à propos du cœur, que מעי « mes entrailles » correspondait parfois à קרבי « mon intérieur » ou « mon cœur » (*Is.* xvi, 11). Les entrailles deviennent le symbole de l'intérieur de l'homme. Aux expressions « mon cœur en mon intérieur » ou « son cœur en son intérieur », que

(1) Employé surtout dans l'expression *rêma rašû* « avoir pitié » et « prendre en pitié ».
(2) Sup. p. 90.

nous avons signalées au mot קֶרֶב, répondra « mon cœur a fondu au milieu de mes entrailles » (*Ps.* XXII, 15). Le psalmiste dira à Dieu : « Ta loi est au milieu de mes entrailles » (*Ps.* XL, 9). Enfin, de même que l'hébreu קרב est parfois usité au lieu de רחם « sein maternel » et l'akkadien *libbu* au lieu de *rêmu,* on aura ממעיך « de tes entrailles » pour signifier « de ton sein » (*Gen.* XXV, 23). La même signification sera attribuée à ממעים dans *Is.* XLIX, 1; *Ps.* LXXI, 6; *Ruth,* I, 11. L'akkadien *ṣît libbi* « ce qui sort du cœur », dans le sens de « rejeton, postérité », aura pour équivalent צאצאי מעיך « les rejetons (1) de tes entrailles » (*Is.* XLVIII, 19). Le mot parallèle est זרעך « ta semence » qui, dans II *Sam.* VII, 12, sera déterminé par « qui sortira de tes entrailles » (cf. la même expression dans *Gen.* XV, 4). En akkadien, le terme ordinaire pour « entrailles », à savoir *irru* (2), a pour idéogramme le signe *šag,* qui représente le cœur et s'interprète par *qirbu* et *libbu* (ci-dessus). L'idéogramme complet *šag-nigin* se traduit *irru sâḫirûti* (3) et désigne « les entrailles enroulées », les intestins. Nous n'avons pas à insister sur les autres mots akkadiens, qui relèvent de l'anatomie plus que de la psychologie. Ils sont étudiés, avec un grand luxe de détail, dans l'ouvrage de Holma que nous avons souvent cité. Relevons cependant le mot *têrtu* qui désigne une partie des entrailles, d'où l'on tirait, par l'extispicine, le présage qu'on appelait aussi *têrtu.* On a rapproché ce mot de תּוֹרָה « enseignement, révélation, Loi » et l'on a contesté la dérivation généralement admise, תורה de הורה (racine ירה) « montrer, indiquer, enseigner ». La façon de résoudre les difficultés soulevées par les assyriologues (4) nous semble être la suivante. Le mot תורה n'est pas un emprunt fait par les Hébreux à l'akkadien, mais il dérive du même thème que *têrtu.* La racine commune est ורה « indiquer, signifier ». En hébreu, l'*hif'il* voudra dire « faire signe, indiquer, enseigner », d'où la תורה qui est l'enseignement ou la révélation par excellence, la Loi. En akkadien, un premier dérivé de ורה est *urtu* « ordre, commandement », car un ordre est une chose « signifiée » par un supérieur. Le second dérivé est *têrtu* qui, lui aussi, a le sens d'ordre ou de commandement. Mais les dieux, pour « signifier » leurs volontés, se servent des entrailles de la victime. La divination consiste à lire dans les viscères les décrets

(1) Noter que le mot צאצאים dérive de יצא, comme l'akkadien *ṣîtu.*

(2) Excellente notice sur ce mot dans HOLMA, *op. cit.*, p. 83 ss.

(3) *Ibid.*

(4) Principalement par HAUPT et ZIMMERN, *Beitr. Bab. Religion,* p. 88 s. et p. 91; GESENIUS-BUHL, 16e éd. s. v. ירה, III.

de la sagesse divine. Le mot *têrtu* prendra ainsi le sens de « décret divin, présage ». Et finalement l'organe où se lit ce décret s'appellera lui aussi *têrtu,* par le même phénomène qui a fait donner à *ḫasîsu* « intelligence » le sens d' « oreille » et à רחמים « pitié » le sens d' « entrailles ». Quand il est précédé du déterminatif *šêru* « chair », le mot *têrtu* exprime tantôt l'oracle tiré de la chair, tantôt la chair d'où se tire l'oracle.

VII. — LES MEMBRES.

Pour désigner les membres le mot ordinaire est en akkadien *mešrêti,* pluriel de *mešrû,* dont le sens propre est « pleine croissance, vigueur, richesse », la racine *šerû* signifiant « croître, pousser ». Les membres sont comme les branches qui se détachent du tronc. L'hébreu בדים « branches, rameaux » représentera aussi les membres (*Job,* XLI, 4 et hébreu moderne). Le poétique יצרים « formes, images », dérivé de יצר « former, fabriquer », désigne les membres dans *Job,* XVII, 7. Le même processus se retrouve dans l'usage de l'akkadien *binâti* « formes, structures » pour signifier les membres, la racine בנה « construire, former, créer » allant de pair avec יצר. L'hébreu moderne utilise surtout אֵבֶר dans le sens de « membre ». Il semble que ce mot ne soit autre que אֵבֶר, assyr. *abru,* araméen איברא, dont la signification est « penne ». C'est la partie forte (racine אבר « être fort ») des ailes de l'oiseau, celle qui lui permet de s'élever et de se soutenir dans les airs. Les mouvements des bras de l'homme, qui manifestent surtout sa force, ont permis de recourir au même substantif pour exprimer les membres (1). En tout cas, il est remarquable que l'araméen איברא signifie à la fois « penne » et « membre », l'hébreu biblique אבר « penne » (hébreu moderne « penne » et « membre »), tandis que l'akkadien *abru* s'en tient au premier stade de l'évolution : penne, grande plume.

MEMBRES SUPÉRIEURS. — L'akkadien *mešrêti* avait pour idéogramme tantôt *á-úr* « bras et partie inférieure du corps » (2), tantôt *á-šú-gìr* « bras-main-pied » (3). A vrai dire, le signe *á* représentait à lui seul le bras et la main. Il n'était que le renforcement du signe *da,* dont

(1) Comparer l'idéogramme *á-ḫu* « bras d'oiseau », akkadien *id iṣṣuri,* pour représenter *kappu* « aile » : HOLMA, *Körperteile...,* p. 111, n. 6.

(2) Sur l'idéogramme *úr,* sup. p. 101.

(3) Cf. DELITZSCH, *Sumer. Glossar,* p. 3.

nous avons vu la double signification « bras » et « côté » (1). Le bras est la partie latérale du tronc. La jointure entre le bras et le tronc s'exprimera en hébreu par אַצִּיל, dont la racine est la même que pour אֵצֶל « côté », à savoir le verbe *eṣêlu* « lier, attacher » (2). La signification primitive de אציל est « aisselle » (*Jer.* xxxviii, 12). Plus tard le mot représente aussi la jointure de l'humérus et de l'avant-bras, le coude (hébreu moderne). Les attaches des doigts avec les mains, c'est-à-dire les articulations, furent également désignées par le pluriel de אציל (*Ezech.* xiii, 18). Notons que la relation entre l'aisselle et le côté se retrouve dans l'akkadien *šaḫâtu*, qui est d'abord l'aisselle (3), étymologiquement « la fossette », et ensuite le côté, d'où sa représentation par le signe *da*. Nous verrons encore ci-dessous la connexion entre le côté et le bras.

Primitivement l'akkadien *idu* exprimait à la fois le bras et la main. Dans une série de textes magiques ou médicaux cités par Holma (4), *idu* est tantôt le bras, tantôt la main. On n'a pas toujours distingué avec précision ces deux parties du corps. Ainsi dans les lettres d'el-Amarna nous trouvons *ina qâti-šu* glosé *badiu*, c'est-à-dire בידו « en sa main » (5), et *qâtu* « la main » expliqué par *zuruḫ*, c'est-à-dire זְרוֹעַ « le bras » (6). Il ne faut donc pas s'étonner si le mot *idu* qui désignait le bras et la main, comme en fait foi son idéogramme *á*, fut restreint ensuite au sens de « bras », tandis que le même mot représente la « main » chez les Sémites de l'ouest et du sud : arabe *ĭad* (prononcé *îd*), araméen יַד, hébreu יָד. Et par le fait même les Akkadiens durent recourir à un autre mot pour spécifier la main, à savoir *qâtu*, et les Sémites de l'ouest et du sud à un autre mot pour spécifier le bras, à savoir le *zuruḫ* des lettres d'el-Amarna : arabe *dhira'*, araméen דרע et אדרע, hébreu זְרוֹעַ. Nous pouvons donc dire que la signification propre de l'akkadien *idu* répond à l'hébreu זרוע, tandis que l'hébreu יד correspond, comme sens, à l'akkadien *qâtu*.

La première tâche qui s'impose est de rechercher si le rapport étymologique entre *idu* et יד n'a pas laissé son empreinte dans le langage. Or nous constatons que la signification courante attribuée à *idu* « bras » dans les textes babyloniens et assyriens est celle de

(1) Formes archaïques des signes *á* et *da* dans Thureau-Dangin, *Recherches...*, n° 114 et 115; sur le signe *da*, cf. sup. p. 104.

(2) P. 104.

(3) Holma, *Körperteile...*, p. 116 s.

(4) *Ibid.*, p. 111.

(5) Knudtzon, n° 245, 35.

(6) *Ibid.*, n° 287, 27 ; 288, 34. Emploi de *zuruḫ* dans le sens de « main », n° 286, 12 ; 288, 14.

« côté », non seulement lorsqu'il s'agit des personnes, mais aussi lorsqu'il s'agit des lieux, des bâtiments, etc. (1). L'expression *alâku idâ* « aller à côté de quelqu'un » et les formules similaires sont fréquemment usitées pour dépeindre le concours apporté par les dieux ou les hommes à un roi, à un combattant, à un allié. Les côtés d'un palais ne seront pas seulement les « côtes » (2), mais aussi les « bras », tantôt *idâ* si l'on a en vue deux côtés symétriques, tantôt *idâte*, si l'on parle des côtés en général. Nous avons dit précédemment que la préposition *itti* « avec », hébreu את, correspondait à *ittu* « côté », mot dérivé de *idu* « bras » par l'adjonction de la terminaison féminine : *id-tu* devient *ittu* (3). Cette constatation permet de retrouver la signification de l'akkadien *idu* dans les cas où l'hébreu יד est spécifiquement employé avec le sens de « côté ». L'épithète רחב ידים qui se dit d'un pays (*Gen.* xxxiv, 21; *Jud.* xviii, 10, etc.), d'une mer (*Ps.* civ, 25), d'une ville (*Neh.* vii, 4), de canaux (*Is.* xxxiii, 21), signifie « vaste des deux côtés », en long et en large. Le côté d'un torrent pourra s'appeler יד נחל (*Deut.* ii, 37). Le substantif יד aura encore le sens de « côté » dans les prépositions composées ליד, אל־יד, על־יד ou על־ידי, ביד, qui voudront dire « à côté ». L'expression יד ליד (*Prov.* xi, 21 ; xvi, 5) est interprétée généralement dans le sens de « haut la main! », comme un geste de certitude ou d'affirmation solennelle. Mais l'akkadien *idu ana idi* signifie simplement « côte à côte (4). » Dans les deux cas où figure יד ליד il s'agit d'annoncer un châtiment. Il serait plus logique d'interpréter יד ליד « côte à côte » comme exprimant l'imminence du malheur annoncé. Le châtiment marche côte à côte avec le crime. Enfin le sens de « place, endroit » qui est parfois attribué à l'hébreu יד, dérive aussi du sens de « côté ». Il s'est agi d'abord d'un « coin » à l'écart (*Deut.* xxiii, 13), puis du côté qu'on occupe (*Num.* ii, 17), finalement de tout endroit où l'on se trouve.

Le bras qui porte le sceptre ou l'épée est naturellement l'emblème de la puissance ou de la force. Mais la main qui frappe et qui se sert des armes aura une signification analogue. La commune origine de *idu* « bras » et יד « main » facilitera encore l'interchange entre le bras et la main dans les formules qui indiquent force et puissance. C'est pourquoi les termes akkadiens *idu* « bras » et *qâtu* « main »

(1) Dans le premier cas on recourra de préférence au duel *idâ*, dans le second au pluriel *idâte*.

(2) Sup. p. 102 s.

(3) P. 104. On peut, d'ailleurs, recourir à *idi* pour exprimer « à côté de ».

(4) Cf. Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyriologie*, XVIII, p. 165, l. 12.

iront de pair avec l'hébreu זרוע « bras » et יד « main », lorsqu'il s'agira de dépeindre les manifestations de la violence ou simplement de la force.

Le terme propre des Akkadiens pour signifier « puissance, force » est *emûqu,* de la racine עמק qui, dans les autres langues sémitiques, a gardé son sens originel d' « être profond », mais perd ce sens en akkadien pour ne conserver que les significations « être sage » et « être fort, puissant ». L'idéogramme ordinaire pour remplacer *emûqu* sera précisément *á*, c'est-à-dire *idu* « le bras », et quelquefois *šú,* c'est-à-dire *qâtu* « la main (1). » Le fort ou le puissant sera représenté par *á-gál* ou *á-tug* « qui a du bras, de la force (2). » On spécifiera davantage en faisant d'*emûqu* un équivalent de l'idéogramme *á-kal* « bras fort. » Le faible, celui qui est *lâ išânû* « non puissant », sera désigné par *á-kal nu-tug* « qui n'a pas le bras fort ». Il est à remarquer que dans les lettres d'el-Amarna où, par confusion, le cananéen *zuruḫ,* זרוע « bras », a été considéré comme un équivalent de *qâtu* « main », l'épithète accolée à *zuruḫ šarri* « bras du roi » est régulièrement *dannu* « fort », en sorte que *zuruḫ dannu* correspond exactement à l'idéogramme *á-kal* « bras fort ». En hébreu, le mot זרוע aura les mêmes acceptions que l'akkadien *idu* « bras », synonyme d'*emûqu* « force, puissance ». On distingue « le bras de chair », c'est-à-dire la force humaine (*II Chron.* XXXII, 8; cf. *Jer.* XVII, 5) et « le bras de Iahvé », c'est-à-dire la puissance divine (*Is.* LIII, 1; *Ps.* LXXI, 18). Quand Dieu se sert de son bras, pour manifester sa puissance et châtier ses ennemis, il agit בזרוע נטויה « avec le bras tendu », suivant une formule très familière aux Livres Saints. L'homme fort ou violent est איש זרוע « homme de bras » ou « homme à poigne » (*Job,* XXII, 8). Pour marquer qu'on annihile la force de quelqu'un, on pourra dire qu'on brise, qu'on coupe, qu'on broie son bras (3). Et de même que *qâtu* « main » permutait parfois avec *idu* « bras » dans le sens de force et de puissance, nous rencontrerons יד employé concurremment avec זרוע. A l'expression בזרוע נטויה on accole volontiers ביד חזקה avec une main forte » (*Deut.* IV, 34; V, 15; XXVI, 8, etc.). La main de Dieu, principe des actions divines, devient un symbole de sa puissance (*Ps.* LXXVIII, 42; *Job,* XXVII, 11). On aura ידי « ma main » à côté de גבורתי « ma puissance » (*Jer.* XVI, 21). Inutile de multiplier les exemples. Signalons cependant l'emploi du duel יָדַיִם

(1) Delitzsch, *Sumer. Glossar,* p. 3 et p. 266.
(2) Sur ces idéogrammes et leurs équivalents akkadiens, cf. *ibid.*, p. 3.
(3) Ces expressions dans Gesenius-Buhl, 16e éd., s. v. זרוע.

« les deux mains » dans les expressions : « il n'y eut plus en eux de mains » (*Jos.* VIII, 20), pour dire que les bras leur en tombèrent, qu'ils n'eurent plus de force; ou bien « ils ne trouvèrent plus leurs mains » (*Ps.* LXXVI, 6), pour dire qu'ils perdirent leur force guerrière.

De l'idée de puissance on passe tout naturellement à la troupe ou à l'armée qui incarnent les forces de la nation. Les troupes s'appelaient en akkadien *emûqê* « forces » et, par suite de la connexion entre *emûqu* et *idu,* simplement *idâ* ou *idân* « les bras ». En hébreu זרוע גדולה « grand bras » est parallèle à עם־רב « peuple nombreux » (*Ezech.* XVII, 9). Il s'agit alors d'une troupe considérable. Dans *Dan.* XI, 15, 22, le plur. fém. זְרֹעוֹת désigne nettement les troupes, tandis que ce sera le plur. masc. זְרֹעִים au v. 31. Même hésitation qu'en akkadien où, à côté du duel *idâ,* se juxtaposent un plur. masc. *idê* et un plur. fém. *idâte.*

Dans le code de Hammourabi et dans les textes juridiques le mot *idu* est fréquemment usité avec la signification « salaire » et « loyer » (1). Qu'il s'agisse bien d'*idu* « bras », c'est ce que prouve la substitution de l'idéogramme *á* au mot *idu* dans des formules comme *á-id-da-bi* « son salaire mensuel » ou *á-ud-da-bi* « son salaire journalier » (2). Holma propose de dériver ce sens de celui de « fortune, possession », qui dériverait lui-même de celui de « force, puissance » (3). Tel n'est pas, selon nous, le processus sémantique. Nous avons vu qu'il y avait une compénétration de sens entre le bras et la main, et que le mot primitif, qui représentait à la fois le bras et la main, s'était précisé en *idu* « bras » chez les Akkadiens, mais en *iad* « main » dans les autres langues sémitiques. C'est à la signification « main » que se ramène *idu* « salaire, loyer ». En effet, nous trouvons dans la Bible la formule מתת ידו « don de sa main » (*Ezech.* XLVI, 5, 11) comme synonyme de כאשר תשיג ידו « suivant ce que sa main pourra » (v. 7), ou encore כמתנת ידו « suivant ce que peut donner sa main » (*Deut.* XVI, 17). Dans ces divers passages le mot יד « la main » est proprement l'organe qui possède et qui donne. On traduit l'idée par : « suivant ses moyens ». De même *idu,* chez les Akkadiens, est la main qui reçoit, qui touche la paye, d'où le sens de « salaire », mais aussi la main qui donne, qui débourse le prix de la location, d'où le sens de « loyer ».

(1) Écriture idéographique *á* dans le code de Hammourabi, mais écriture phonétique *idu, idi, ida* dans les lettres de la même époque (Ungnad, *Babyl. Briefe,* p. 243).
(2) Delitzsch, *Sumer. Glossar,* p. 273, s. v. *itu.*
(3) *Op. cit.,* p. 112.

A propos de אֵבֶר, *abru*, qui signifie « penne » et « membre », nous avons signalé l'emploi de l'idéogramme *á-ḫu* « bras d'oiseau » dans le sens de *kappu* « aile » (1). Un autre usage métaphorique du mot *idu* et de son idéogramme *á* est leur application au « bras » d'une balance, c'est-à-dire à chaque côté du fléau (2). Le mot qui suit immédiatement *idu* (3), dans le vocabulaire K. 4403, et qui correspond au même idéogramme dans le même sens, est *aḫu* que nous allons étudier.

C'est par erreur que les dictionnaires ne donnent au mot *aḫu*, en tant que partie du corps, que la signification « côté ». Comme l'avait prouvé le regretté abbé Martin (4), le sens primitif d'*aḫu* est « bras ». Son idéogramme est *á* « bras ». Ce n'est que par dérivation qu'il signifiera « côté » et empruntera alors les idéogrammes de *pâṭu* « côté » (5) ou de *kišâdu* « côté du cou, rive, bord » (6). Holma cite une série de textes où *aḫu* a nettement le même sens qu'*idu* « bras » (7). L'expression *aḫa nadû* signifiera « laisser tomber le bras » et non pas « coucher le côté ». De quelqu'un qui n'a plus de forces on dira : *aḫâ-šu irmâ* « ses bras se relâchèrent, devinrent flasques » (8). Et ainsi nous rejoignons l'expression hébraïque ידי פ״ ירפו « les mains de quelqu'un deviennent flasques », pour symboliser la perte de la force et du courage (*II Sam.* IV, 1; *Is.* XIII, 7, etc.). Si l'on tient compte de la confusion possible entre *idu* « bras » et יד « main », on pourra traduire « les bras lui en tombent » (cf. *Condamin, Is.* XIII, 7; *Jer.* VI, 24). Les ידים רפות sont à la fois les mains flasques et les bras ballants (*Is.* XXXV, 3; *Job*, IV, 3).

Comme pour *idu* et יד, la signification de « bras » évolue en celle de côté. La locution *ina aḫi* est très employée dans le sens d' « à côté de » ou simplement « auprès de ». La rive d'un fleuve sera *aḫ nâri*, le rivage de la mer *aḫ tâmdi*. On pourra dire simplement *aḫ* ou *aḫi* pour signifier « sur le bord, sur la rive ». Ainsi le nom de partie du corps tend à devenir une simple préposition, exactement comme *idi* « à côté de », *qirib* et *libbi* « dans », *ṣêr* « sur », *arki* « derrière », *pâni* « devant », etc. On opposera *aḫannâ* « de ce côté-ci » (*aḫu annû*) à *aḫullû* « de ce côté-là » (*aḫu ullû*). De même que nous avons déduit *ittu* « côté » de *id-tu*, nous reconnaîtrons dans *aḫâtu* « côté, côte, rive, rivage » un dérivé féminin de *aḫu*. Or nous constatons que les mots *aḫu* et *aḫâtu* correspondent exactement à *aḫu* « frère » et *aḫâtu* « sœur ». D'autre part nous trouvons les adverbes *aḫiš* et *aḫamiš* « ensemble », qui appartiennent au thème *aḫu* « frère » et *aḫu* « bras, côté ». Ces faits nous semblent autoriser les déductions suivantes. Le mot *aḫu* « frère », commun aux langues sémitiques, est devenu, en akkadien, le symbole des choses qui vont de pair. Ainsi *atḫû*, qui dérive d'*aḫu* et signifie « frère, compagnon », aura tantôt pour idéogramme le signe *šeš* (1), dont l'équivalent ordinaire est *aḫu* « frère », tantôt le signe *tap*, qui a pour traduction sémitique *tappû* « compagnon » et qui représente deux traits égaux (2), tantôt encore le signe *man* (3) qui a pour origine, lui aussi, deux traits égaux (4) et qui correspond à *tappû* « compagnon » et *mašû* « jumeau » (5). La fraternité évoque donc, chez les Akkadiens, l'idée de parité ou d'égalité. Deux objets parfaitement symétriques et qui vont toujours ensemble (cf. *aḫiš* et *aḫamiš* « ensemble ») s'appelleront naturellement *aḫâ* « les deux frères ». Tel fut le cas pour les deux bras. Notons que les deux mains pourront être appelées simplement *kilâte* « les deux, la paire » (6), pluriel d'un mot dont les duels *kilatân* « des deux côtés » (féminin) et *kilallân* « tous deux » (masculin) indiquent assez le sens primitif « qui va de pair ».

En akkadien, le coude se disait spécifiquement *kiṣir ammâti* « nœud de l'avant-bras » (7). L'hébreu אַמָּה et l'akkadien *ammatu* désignent l'avant-bras, la partie qui joint la main au coude. Les deux mots ont été surtout employés comme désignations d'une mesure de longueur, qui valait deux « mains ouvertes », c'est-à-dire deux empans, ou trente « doigts ». Cette mesure est la coudée. Le rapport entre le doigt, l'empan et la coudée, trois parties du corps usitées comme mesures de longueur, a été parfaitement établi par Allotte de la Fuÿe (8) et Thureau-Dangin (9). Signalons dès maintenant que l'idéogramme

(1) Parfois même l'idéogramme *á* suffira, à lui seul, pour représenter *kappu* « aile » : Delitzsch, *Sumer. Glossar*, pp. 2 et 245.
(2) *Cuneiform texts...*, XII, 44, obv. col. 3-4, l. 18 et le dictionnaire de Delitzsch, p. 207, s. v. *gišrinnu* « balance ».
(3) *Cuneiform texts...*, XII, 44, obv. col. 3-4, l. 19.
(4) Cité par Holma, *op. cit.*, p. 112, n. 4.
(5) Idéogramme *zag* : cf. Delitzsch, *Sumer. Glossar*, p. 219.
(6) Sup. p. 92.
(7) *Op. cit.*, p. 112 ss.
(8) Corriger notre précédente interprétation dans *Choix de textes...*, p. 229, IV, 11.

(1) D'après le texte de *Rawlinson*, V, 31, 34, e, f, cité s. v. *atḫû* dans les dictionnaires de Delitzsch (p. 39) et de Muss-Arnolt (p. 129).
(2) Meissner, *Seltene assyr. Ideogramme*, n° 2449.
(3) Br. 9952.
(4) Thureau-Dangin, *Recherches...*, n°s 119, 126 et 279.
(5) Delitzsch, *Sumer. Glossar*, p. 181.
(6) Holma, *op. cit.*, p. 121.
(7) *Ibid.*, p. 116.
(8) *Revue d'Assyriologie*, XII, p. 120.
(9) *Ibid.*, XVIII, p. 132 s.

šú-bad « main ouverte, empan », dont nous ignorons la valeur akkadienne, nous permettrait peut-être d'expliquer l'hébreu זֶרֶת « empan » comme mot composé du démonstratif *zé* et de l'akkadien *rittu* « paume de la main » (1). L'empan est ce que mesure la paume de la main, plus exactement l'écartement entre l'extrémité du pouce et celle du petit doigt, quand la main est étendue. L'autre nom hébreu de l'empan était טֶפַח, qui correspond à l'akkadien *ṭappu,* à la fois « paume » de la main et « plante » du pied (2).

Nous arrivons à la main. L'idéogramme *šú,* qui est un élément des signes *á* « bras » et *da* « bras, côté », représentait la juxtaposition des quatre doigts et du pouce (3). On n'a pas encore proposé d'étymologie satisfaisante pour *qâtu* « main », qui est le mot akkadien correspondant au signe *šú.* Or chez les Égyptiens la main fermée signifie « prendre, saisir »; chez les Akkadiens *šú-ti* correspond à *leqû* et à *maḫâru,* tous deux avec la signification « prendre, recevoir (4) ». Nous sommes ainsi amenés à rattacher *qâtu* au verbe *leqû,* la forme répondant à l'hébreu קַחַת infinitif construit de לקח (= *leqû*).

C'est avec l'hébreu יָד « main » qu'il convient de comparer l'akkadien *qâtu* dans les diverses acceptions, puisque nous avons vu *idu* plutôt usité dans le sens de « bras ». Nous n'avons plus à revenir sur יד symbole de force et de puissance, ni sur sa signification « côté ». Ces sens ont été étudiés en même temps qu'*idu* et que זרוע. Pour les Akkadiens, comme pour les Hébreux, la main est d'abord principe d'action. Mettre la main à quelque chose, c'est commencer de l'exécuter. En akkadien on dira simplement *nadû qâta* « mettre la main » à une entreprise, ou encore *qâta abâlu* « amener la main » à un travail. L'idéogramme *šú-gar* « mettre la main » signifiera *gamâlu* « accomplir, réaliser ». Ce qu'on peut réaliser est, en hébreu, « ce que la main trouve » (*Lev.* XII, 8; XXV, 28; *Jud.* IX, 33, etc.). L'Ecclésiaste dira : « Tout ce que ta main trouve à faire », pour signifier : « Tout ce qui se présente à toi que tu puisses faire » (IX, 10, *Podechard*). La main de Dieu ou la main de Iahvé, si fréquemment mentionnée dans la Bible, est son principe d'action, tantôt quand il fait du bien (5), tantôt — et plus souvent — quand il frappe. Aussi la

(1) Nous étudierons ci-dessous le mot *rittu.*

(2) HOLMA, *op. cit.*, p. 138.

(3) THUREAU-DANGIN, *Recherches...*, n° 112.

(4) DELITZSCH, *Sumer. Glossar,* p. 156.

(5) D'où les sens de secours, aide, assistance, que prend quelquefois le mot יד.

formule יד יהוה suffira-t-elle à exprimer la calamité ou la catastrophe dont Dieu est l'auteur, exactement comme en akkadien *qât ili* « main du dieu » ou *qât ištar* « main de la déesse » représentent un malheur qui pèse sur la tête du patient (1).

L'hébreu et l'akkadien se rencontrent encore dans les formules exprimant l'élévation des mains, pour la prière ou le serment. Chez les Égyptiens on représentait l'action de prier par un homme qui lève les mains au ciel. Les Babyloniens et les Assyriens emploieront l'expression *našu qâta* ou *qâtâ* « lever la main, les deux mains » pour dépeindre l'attitude de l'orant. Le Psalmiste hébreu dira בנשאי ידי « lorsque j'élève mes mains » comme équivalent de בשועי אליך « quand je t'invoque » (*Ps.* XXVIII, 2). Au lieu de ידים on donnera aussi כַּפַּיִם « les deux paumes » comme complément à נשא « élever », toujours pour symboliser la prière (*Ps.* LXIII, 5; *Thren.* II, 19). Et ainsi משאת כפי « l'élévation de mes mains » sera parallèle à תפלתי « ma prière » dans *Ps.* CXLI, 2. En akkadien le mot courant pour « prière » sera *niš qâti* « élévation de la main ». Par une association d'idées toute naturelle, l'élévation des mains interviendra comme signe d'un serment. L'homme qui jure lève la main pour attester le ciel et les dieux. Babyloniens et Assyriens se serviront de *niš,* abrégé de *niš qâti,* dans le sens de « serment » par tel ou tel dieu (2). L'hébreu confirme ce processus. Quand Abraham énonce son serment au roi de Sodome, il s'écrie : « J'élève (הרמתי) mes mains vers Iahvé, vers le Très-Haut » (*Gen.* XIV, 22), et ces paroles sont suivies aussitôt de l'objet du serment (v. 23). Dans le cantique du Deutéronome (XXXII, 40), lorsque Dieu atteste son existence éternelle, il annonce ainsi son serment : « Car je lève ma main vers les cieux! ». Rien d'étonnant si נשאתי את־ידי « j'ai levé ma main » finit par signifier simplement « j'ai juré » (*Ex.* IV, 8; *Num.* XIV, 30, etc.).

L'un des mots familiers aux Akkadiens pour exprimer la prière est *ikribu,* dérivé de *karâbu* « rendre hommage » et « bénir » (même racine que ברך avec permutation des consonnes initiale et finale). L'idéogramme *šúb,* qui correspond à *karâbu* et à *ikribu,* représente la main à la bouche (3). C'est proprement le geste de l'adoration (*ad os, ad-orare*). Job, pour montrer qu'il n'a pas adoré le soleil ni la lune, dira que sa main n'a pas baisé sa bouche (XXXI, 27), c'est-à-dire qu'il n'a pas fait le geste de ceux qui adorent.

(1) Exemples dans ZIMMERN, *Ritualtafeln,* n° 45, n. 2.

(2) Les dictionnaires de Delitzsch (p. 482 s.) et de Muss-Arnolt (p. 736 s.) considèrent à tort *niš* « serment » comme différent de *niš qâti.*

(3) THUREAU-DANGIN, *Recherches...*, n° 198.

Nous avons dit déjà que le propre de la main était de prendre, saisir, recevoir. L'akkadien *tamâḫu* « saisir, tenir » aura régulièrement pour sujet *qâtâ* « les mains », ou bien l'on dira qu'on tient dans la main une arme, un sceptre, etc. Au causatif ce sera *ušatmiḫ qâti-ia* « il a fait tenir à ma main » et les formules similaires qu'on trouvera dans les dictionnaires (1). Par une dérivation logique on confiera à la main ou aux mains les choses abstraites dont les objets matériels ne sont que le symbole. Au dieu Ninourta l'incantateur dira : *têrit kullat ilâni qâtukka tamḫat* « ta main tient le commandement de la totalité des dieux (2) ». La vie des humains est entre les mains de la divinité. Pour les Babyloniens le dieu-lune est « celui qui tient dans sa main la vie de la totalité du pays », *ša balâṭ napḫar mâti gâtuššu tamḫu* (3). Et Job dira, en parlant de Dieu : « Lui dans la main de qui (אשר בידו) est l'âme de tout vivant et l'esprit de toute chair humaine » (xii, 10). Très fréquemment les Akkadiens recourront à l'expression *paqâdu ana qâtâ* « confier aux mains » de tel ou tel, non seulement une fonction, une charge, une mission, mais encore un individu, une ville, un peuple. Ou bien ce sera la formule *mullû qâta* « remplir la main », *mullû qâtâ* « remplir les mains », pour signifier qu'on remet entre les mains de quelqu'un un individu, une population, la royauté, etc. Il n'est pas besoin de recourir à l'hypothèse d'une cérémonie cultuelle (4) pour expliquer cette locution qui se déduit facilement des précédentes. En hébreu l'expression מִלֵּא יָד « remplir la main » correspond exactement à *mullû qâta*. Elle a pour signification précise « confier aux mains » de quelqu'un le sacerdoce (*Ex.* xxviii, 41 ; xxix, 9, etc.). Comme on le voit par les passages où elle figure, cette expression ne dépeint pas une cérémonie spéciale, mais le résultat des rites énumérés. Elle résume toute l'investiture. Par contre il semble bien que la formule *ṣabâtu* ou *tamâḫu qâta* « prendre la main » d'un dieu représentait un rite accompli par les rois babyloniens ou assyriens au jour du nouvel an. Mais, comme le reconnaît très bien Thureau-Dangin (5), « ce n'était pas, comme on paraît l'admettre si généralement, un rite ayant en quelque sorte sa fin en lui-même ». C'était bien plutôt « une invitation au départ » pour la procession. On prend la main de quelqu'un

(1) Il serait oiseux de signaler toutes les expressions où « la main » figure avec les verbes « prendre, tenir, etc. ».

(2) King, *Babyl. magic and sorcery*, n° 2, l. 18.

(3) *IV Rawlinson*, 9a, 26-27.

(4) Streck, *Assurbanipal*, p. 262, n. 2.

(5) *Rituels akkadiens*, p. 146, n. 3.

pour l'emmener à la promenade. Cette interprétation du rite est heureusement confirmée par *Ps.* lxxiii, 23-24, où le psalmiste dit à Dieu : « Et moi je serai toujours avec toi, tu prendras (1) ma main droite, tu me conduiras par ton conseil ». Dieu prend l'homme par la main pour le guider, de même que le roi babylonien ou assyrien saisit la statue par la main pour la conduire. Lorsqu'il s'agit de secourir quelqu'un dans la détresse, le geste de celui qui vient à l'aide sera exprimé aussi par *ṣabâtu qâtâ* « prendre les mains », pour empêcher de tomber (2). Et réciproquement celui qui appelle à l'aide sera, chez les Hébreux, celui qui tend la main. Tel est bien le sens de l'expression נתן יד « donner la main » pour recevoir du pain (*Thren.* v, 6), pour demander grâce (*Jer.* l, 15).

La main qui reçoit ou qui prend va nous permettre de comprendre l'emploi de יד ou de *qâtu* dans le sens de « part, partie ». Nous avons constaté que la bouche signifiait quelquefois une bouchée, c'est-à-dire ce que la bouche pouvait contenir, d'où le sens de « portion, partie (3) ». Or nous trouvons en akkadien la locution fréquente *manû ana qâtâ* ou *ina qâtâ* « compter aux mains » de quelqu'un, pour exprimer : lui attribuer comme sa part. La main sera l'image de ce qu'elle peut contenir : part, partie, portion. En hébreu nous aurons ידות « mains » avec la signification « parties » d'un tout (*Gen.* xlvii, 24 ; *II Reg.* xi, 7) ou avec un sens distributif, dans les formules « cinq fois » (*Gen.* xliii, 34), « dix fois » (*II Sam.* xix, 44 ; *Dan.* i, 20). En babylonien le terme technique *2 qâtâti* « 2 mains » représente 2/3 de sicle (4). Il est facile de saisir la portée de cette expression si l'on compare avec פי־שנים « bouche de deux » et *šinâ-pâ* « deux bouches » pour signifier « deux tiers » (5). Dans un partage entre deux personnes celui qui prend « deux mains », c'est-à-dire double part par rapport au copartageant, prend en réalité les deux tiers du tout.

Et naturellement la propriété sera le fait de la main. Pour marquer la possession, l'avoir (*bušû*), les Akkadiens auront l'idéogramme *nig-šú*, qui se traduit *ša qâti* « ce qui est de la main ». Diverses nuances

(1) Le verbe employé est *aḫaz*. Comparer l'akkadien *aḫuz qâtât-su* « prends ses mains » dans *IV Rawlinson*, 54, a 39.

(2) Juridiquement on recourra à la formule *qâta* ou *qâtâti leqû* « prendre la main ou les mains » de quelqu'un, pour signifier « cautionner, garantir » (Ungnad, *Babyl. Briefe* p. 373 ; Landsberger, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LXIX, p. 513). Finalement *qâtu* « main » et *qâtâti* « mains » signifieront à eux seuls « caution, cautionnement » (Schorr, *Altbab. Rechtsurkunden*, p. 215).

(3) Sup. p. 86.

(4) Cf. Weissbach, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LXI, p. 380 s.

(5) Sup. p. 86.

s'attachent à cette locution, qui n'a parfois que la valeur d'un relatif renforcé (1) et qui peut signifier aussi « celui qui est sous la main » de quelqu'un (2). En hébreu bien souvent בידו « en sa main », בידם « en leur main », etc. signifieront « en sa possession », « en leur possession », etc. (cf. *Gen.* xxxv, 4; *I Sam.* xiv, 34, etc.). La propriété est « ce qui vient dans la main » (*Gen.* xxxii, 14) ou « ce qui se trouve dans la main » (*Ex.* xxi, 16). Pour dire d'un homme qu'il n'a plus de richesses, l'Ecclésiaste se sert de la formule « et il n'y a rien en sa main » (v, 13).

C'est un fait bien connu que la présence en akkadien d'un double pluriel *idâte* et *ittâte* avec le sens de « signes, présages ». Nous avons ramené l'un et l'autre à *idu* « bras, côté », le premier dérivant directement d'*idu* ou *idtu*, le second de la forme secondaire *ittu* (3). Le bras et la main servent à donner des indications ou à faire des signes. En hébreu le mot יד signifie parfois le monument funéraire, dont l'objet est de perpétuer le nom du défunt (*II Sam.* xviii, 18; *Is.* lvi, 5; cf. *I Sam.* xv, 12). Il est probable que l'usage de sculpter une main sur les stèles puniques a contribué à faire donner le nom de יד aux monuments qui portaient ce symbole. La main était le signe qui appelait l'attention du passant. Remarquons que dans *Ezech.* xxi, 24 la « main » (יד) qui est placée « à la tête du chemin » a simplement pour rôle d'indiquer la route. Le dieu ou la déesse des Akkadiens désigne son favori en tendant la main vers lui; d'où l'expression *tiriṣ qâti* « direction de la main », analogue à *niš êni* « élévation de l'œil » ou *niš libbi* « poussée du cœur », pour représenter celui qui est l'objet de la faveur divine (4).

Il va sans dire que l'akkadien *qâtu* et l'hébreu יד pourront être employés métaphoriquement pour désigner la partie d'un objet qui joue le rôle de main ou qui est saisi par la main : poignée, anse, etc. Parmi les présents du pharaon Aménophis IV au roi babylonien Bourraburiash figurent des rasoirs « dont la main (le manche) est d'argent et d'or », *qâti-šunu kaspu ḫurâṣu* (5). En araméen et en hébreu moderne on a recueilli l'akkadien *qâtu* sous la forme קַתָּא ou קַתָּה dans le sens de « manche, poignée ». Nous avons vu qu'un trône avait une tête et des pieds (6). Ce que nous appelons les « bras » du

(1) Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyriologie*, VIII, p. 146, n. 2.
(2) Landsberger, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, LXIX, p. 496.
(3) Sup. p. 104.
(4) P. 114.
(5) Knudtzon, *El-Amarna*, n° 14, i, 80; iii, 4.
(6) P. 25.

fauteuil sera rendu, en hébreu, par ידות « les mains » (*I Reg.* x, 19; *II Chron.* ix, 18). Le mot ידות indiquera encore les essieux qui sont comme des mains retenant les roues au char (*I Reg.* vii, 32, 33), les anses par lesquelles on saisit un support mobile (*I Reg.* vii, 35, 36), les tenons qui permettent d'engager les planches dans des socles (*Ex.* xxvi, 17, 19; xxxvi, 22, 24). La main est bien ce qui permet de saisir une chose ou ce qui l'accroche à une autre. Elle est aussi celle qui étreint et qui enferme. L'akkadien *sanâqu* « serrer, enfermer » est quelquefois donné comme une action caractéristique de la main : *sanâqu ša qâti*. On ne s'étonnera donc pas si le signe *šú* « main » (= *qâtu*) figure dans les idéogrammes de *mêdilu* et *napraku* « verrou » (1).

Les mots *qâtu* et יד entrent dans un certain nombre de prépositions composées dans lesquelles le sens de « main » s'affaiblit, mais qu'on peut facilement ramener aux significations essentielles contenues dans l'idée de la main (2). Puisque c'est la main qui prend ou qui possède, il est clair qu'on enlèvera une chose « de la main » ou « des mains » de la personne et même de l'animal (*I Sam.* xvii, 37; *Ps.* xxii, 21), dont cette chose est devenue la propriété. D'où l'usage de l'akkadien *ištu qât* « de la main », *ištu qâtâ* « des mains », ainsi que de l'hébreu מיד et מידי après les verbes signifiant « prendre, enlever, arracher, sauver, etc. ». Inversement, la personne à qui l'on donne une chose la reçoit en ses mains. On dira *ana qât* « à la main », *ana qâtâ* « aux mains », hébreu אל־יד et על־יד, אל־ידי et על־ידי, devant la personne « aux mains » de laquelle une chose est donnée, livrée, confiée, etc. L'intermédiaire entre celui qui donne et celui qui reçoit sera introduit par la locution *ina qât* « par la main » ou *ina qâtâ* « par les mains », hébreu ביד et בידי. On envoie, on transmet, et même on parle « par la main » de quelqu'un, c'est-à-dire « par son entremise ». Ainsi Dieu, dans la Bible, envoie ses oracles « par la main » de Moïse ou des prophètes. On voit que, dans tous ces cas, l'adjonction du mot « main » ou « mains » à la préposition simple ne fait que renforcer le sens ordinaire de cette préposition.

Au lieu d'employer מיד « de la main de », l'hébreu recourra parfois à מִכַּף « de la paume de » après les verbes qui signifient arracher ou sauver (*I Sam.* iv, 3; *II Sam.* xiv, 16). C'est la paume qui retient ce qu'on lui confie. Livrer quelqu'un aux mains d'un autre, c'est le

(1) Delitzsch, *Sumer. Glossar*, p. 267.
(2) Nous nous contentons de renvoyer aux énumérations des dictionnaires. Voir surtout les nombreux exemples des lettres d'el-Amarna, catalogués par Ebeling dans l'éd. Knudtzon (p. 1448, s. v. *qâtu*).

mettre dans sa paume, נתן בכף (*Jud.* vi, 13; *Jer.* xii, 7). S'exposer soi-même, risquer sa vie, c'est « mettre son âme dans sa paume », comme une chose qu'on livre à un autre (*Jud.* xii, 3; *I Sam.* xix, 5, etc.). Lorsqu'on bat des mains, ce sont les paumes qui se heurtent. D'où les expressions où כף est complément des verbes signifiant « frapper ».

On voit que כַּף s'oppose à יד comme le creux de la main à la main entière. Le même mot est usité pour la plante du pied. Il existe, en akkadien, l'équivalent *kappu* qui, dans la locution *kappi ù šêpâ* « mains et pieds », ne peut correspondre à *kappu* « aile » (1). D'ailleurs, כף et *kappu* iront de pair dans les acceptions métaphoriques.

La paume avec les doigts étendus rappelle vaguement une palme, d'où la dérivation de paume du latin *palma*. Les כַּפּוֹת תְּמָרִים « paumes des palmiers » (*Lev.* xxiii, 40) sont bien les palmes. Le mot כִּפָּה n'est qu'un féminin de כף pour distinguer la « palme » (*Is.* ix, 13; xix, 15; *Job,* xv, 32) de la « paume ». Les Akkadiens, pour qui le palmier est le roi des arbres, appliqueront à tout rameau, à toute branche (2), la désignation *kappu* (= כף) ou *kippatu* (= כפה).

Nous avons vu que יד et *qâtu* « main » avaient pris tout naturellement les sens de « manche, poignée ». Les poignées qui permettent d'ouvrir ou de fermer le verrou, à l'intérieur du logis, s'appelleront כפות המנעול « les paumes du verrou » (*Cant.* v, 5). Le creux de la main sert à boire (cf. *Jud.* vii, 6). La coupe s'appellera simplement כף en hébreu (*Ex.* xxv, 29; *Num.* vii, 84, 86, etc.), *kappu* en akkadien (3). L'hébreu moderne donnera à כף le sens de « cuiller » et celui de « plateau » d'une balance. Puisque כף exprime le creux de la main (paume) et celui du pied (plante), on peut l'employer encore pour le creux de la hanche כף הירך, où se trouve le nerf sciatique que Dieu touche dans sa lutte avec Jacob (*Gen.* xxxii, 26, 33). Enfin le creux de la fronde où se placent les cailloux s'appellera כף הקלע « paume de la fronde » (*I Sam.* xxv, 29).

Les Akkadiens pourront recourir à un autre mot pour désigner les instruments ressemblant vaguement au creux de la main, soit par leur forme, soit par leur destination. C'est le mot *rittu,* dont la lecture et la signification sont bien mises en lumière par Holma (4).

(1) Holma, *op. cit.*, p. 117.

(2) D'après Meissner (*Mitt. der vorderas. Gesellschaft,* 1913, 2, p. 33), les mots *kappu* et *kippatu* désigneraient parfois le pampre.

(3) Exemples cités par Holma, *op. cit.*, p. 118. Ajouter Thureau-Dangin, 8ᵉ camp. de Sargon, p. 54, ll. 358-360.

(4) *Op. cit.*, p. 119 ss.

Une fausse lecture *laqtu* a éparpillé entre *laqtu* et *rittu* les références des dictionnaires. Il faut lire partout *rittu* « main, paume ». De même que *qâtu* et יד on emploiera *rittu* pour représenter la « poignée » d'un instrument quelconque (1). A noter aussi l'expression *ina ištênit ritti* « en une main » pour signifier « en une fois » (2). C'est la paume de la main qui s'ouvre pour donner. Le geste est représenté par l'organe. Une seule main est le don ou la livraison qu'on réalise en une seule fois.

L'idéogramme *kišib* (3), qui correspond à *rittu,* possède aussi pour équivalent un mot *upnu* (4). Une fausse lecture *arnu* avait égaré les premiers assyriologues qui n'avaient pu y reconnaître l'hébreu חֹפֶן, employé généralement au duel חָפְנַיִם « les deux paumes », plus spécialement les poings fermés, les poignées. L'habitude d'employer חפנים avec le verbe מָלֵא « être plein » ou מִלֵּא « remplir » a fait naître l'expression courante מְלֹא חָפְנַיִם « plein les deux mains » pour signifier « deux poignées » (cf. *Ex.* ix, 8; *Lev.* xvi, 12; *Eccl.* iv, 6). Dans la 6ᵉ tablette magique de la série *šurpu* on représente le sorcier les mains pleines de graines qui symbolisent les maux dont souffre le patient et qui seront jetées au feu. L'incantateur répète, après chaque énumération des maux envisagés, *malâ upnâia* « mes mains sont pleines (5) ». On voit que le duel *upnâ* correspond bien à חפנים. Très intéressante l'expression plusieurs fois usitée *upnâ pitû* « ouvrir les deux poings (6) » qui rappelle singulièrement l'hébreu פרשׂ את־כפים « éployer les deux mains » comme geste de la prière (*Ex.* ix, 29; *I Reg.* viii, 22; *Is.* i, 15, etc.). Régulièrement *pitû upnâ* « ouvrir les deux poings » est le geste qui précède ou accompagne la prière (7). Nous avons noté la locution similaire « lever les bras, les mains » pour indiquer la posture de l'orant.

De même que כף se dit à la fois de la paume de la main et de la

(1) De nombreux objets, parmi les présents de Toushratta au pharaon d'Égypte, sont spécifiés par *ša ritta-šu* « dont la paume » est en telle ou telle pierre précieuse. Ce sont les manches de ces objets ouvrés avec art qui sont désignés par *rittu* : références dans le lexique d'Ebeling à l'éd. Knudtzon (p. 1498 s.).

(2) Cf. le dictionnaire de Muss-Arnolt, p. 990 s.

(3) Deux signes ont fini par être affectés à *kišib* dans le sens de *rittu* et *upnu* (cf. Meissner, *Seltene assyr. Ideogramme,* p. 141, n. 1).

(4) Meissner, *op. cit.*, nᵒˢ 2598, 2614 et nᵒˢ 4267, 4278.

(5) Zimmern, *šurpu* V/VI, l. 123-129.

(6) On lisait autrefois *arnâ pitû* « confesser le péché », mais il est clair que la forme duelle appelle *upnâ* « les deux poings ». La mauvaise lecture provenait de ce qu'un même signe a les valeurs *ar* et *up*.

(7) Holma, *op. cit.*, p. 118.

plante du pied, l'akkadien *ubânu* et l'hébreu אֶצְבַּע « doigt » peuvent s'appliquer aux doigts du pied (1) comme à ceux de la main. La forme *ubânu* pour exprimer le doigt en général appartient au même thème que l'arabe *ibhâm* et l'hébreu בֹּהֶן, parfois בֹּהוֹן, dont la signification est réduite à celle de « pouce » ou « gros orteil » (gros doigt de la main ou gros doigt du pied). Signalons tout de suite que « la pierre de Bohan », אֶבֶן בֹּהַן (*Jos.* xv, 6; xviii, 17) est devenue en arabe *ḥadjar-el-eṣba'* « pierre du doigt (2) », ce qui montre bien l'échange possible entre les significations « pouce » (בֹּהַן pour בֹּהֶן) et « doigt ». A propos de la corne nous avons mentionné l'idéogramme ordinaire de l'akkadien *ubânu,* à savoir *šú-si* « corne de la main », dans le sens d'extrémité de la main (3). Tantôt *šú-si,* tantôt *ubânu* seront usités pour marquer le sommet d'un rocher ou d'une montagne (4). L'idéogramme ou le substantif pourront s'employer indifféremment pour exprimer le doigt comme mesure de longueur. La coudée ancienne valait deux empans, chaque empan quinze doigts. En hébreu nous trouvons אצבעות « les doigts » usités comme mesure pour marquer une fraction de la coudée (אַמָּה, *ammatu*) dans *Jer.* lii, 21. Une partie du foie était désignée par *ubânu* ou *šú-si.*

Montrer quelqu'un au doigt est partout un signe de mépris. Dans *Is.* lviii, 9 on met en parallèle שְׁלֹחַ אֶצְבַּע « étendre le doigt » avec le joug de l'oppression et la parole méchante. En akkadien le geste de la dénonciation ou de la diffamation sera représenté par *tarâṣu ubâna* « diriger le doigt ». Ce sens est clair dans le code de Hammourabi. La femme accusée d'adultère est ainsi présentée : « Si la femme d'un homme, à cause d'un autre homme, contre elle le doigt a été dirigé (*ubânum êli-ša ittariṣ*) » (*Rev.* v, 77-82). La femme incriminée doit se justifier par l'ordalie. Celui qui suscite une accusation « fait diriger le doigt » contre quelqu'un : « Si un homme contre une prêtresse ou contre la femme d'un homme a fait diriger le doigt (*ubânam ušatriṣ*) » (*Rev.* v, 25-28). L'auteur de l'accusation doit faire la preuve. Parfois les expressions *tarâṣu ubâna* « diriger le doigt » et *tiriṣ ubâni* « direction du doigt » seront envisagées comme des manifestations d'un mauvais vouloir, dont la magie akkadienne cherchera à conjurer les effets. Il s'agit alors du doigt mauvais, *ubânu limuttu,* qui, avec l'œil mauvais, la langue mauvaise, etc.,

(1) Pour *ubânu, ibid.*, p. 122. Pour אצבע, II *Sam.* XXI, 20.
(2) Clermont-Ganneau, *Archæological researches...*, II, p. 10 ss.
(3) Sup. p. 39.
(4) Dictionnaires au mot *ubânu.*

rentre dans la catégorie des influences néfastes que redoute la superstition (1). On voit la différence qui sépare *tiriṣ ubâni,* ce vers quoi se dirige le doigt, et *tiriṣ qâti,* ce vers quoi se dirige la main. La seconde expression symbolisait l'amour, la faveur, la première symbolise la méchanceté, le désir de nuire. Signalons enfin le geste de se mordre les doigts que connaissent toutes les psychologies. De dépit ou de fureur la déesse des enfers, Éreshkigal « mordit son doigt », *taššuk ubân-ša* (2).

L'extrémité du doigt s'appelle, en akkadien, *qaqqad ubâni* « tête du doigt ». Elle se termine par l'ongle, akkadien *ṣupru,* parfois *ṣuppâru* (3), qui explique l'hébreu צִפֹּרֶן. Le mot n'est pas réservé aux ongles de l'homme. Il représente ce qui en tient lieu chez les animaux : le sabot des quadrupèdes, les griffes du lion et les serres des oiseaux. L'idéogramme *dubbin,* qui correspond à *ṣupru,* est quelquefois employé pour *ubânu* (4) : on prend la partie pour le tout. Les Akkadiens ont souvent accepté l'empreinte de l'ongle sur une tablette d'argile en remplacement du sceau. On trouve des formules caractéristiques dans les contrats. Par exemple : *kûm kunukki-šunu ṣupur-šunu iškunû* « au lieu de leur sceau ils posèrent leur ongle » (5). Le nom de chaque contractant est alors précédé de *ṣupur* « ongle de... », qui remplace *kunuk* « cachet de... » (6). Ces empreintes d'ongles sont encore visibles sur les documents. Notons que les fellahs, qui n'ont pas de cachet et ne savent pas écrire, apposent leur signature en imprimant l'extrémité de leur doigt sur une tache d'encre au bas d'un contrat. L'ongle sera usité au sens métaphorique dans la description des objets qui ont des mains ou des pieds. C'est ainsi que la *nalbatdu,* sorte de rasoir qui peut avoir une main (*qâtu*), c'est-à-dire un manche, en pierre précieuse, aura un ongle (*ṣupru*) en or (7). L'ongle est ici la mince lame d'or qui revêt l'extrémité du manche. Le pied d'un trône (8) se terminera par une patte qui aura à chacun de ses doigts un ongle qu'on appellera *ṣupur kussî* « ongle

(1) Holma, *op. cit.*, p. 123.
(2) *Choix de textes...*, p. 336, 21.
(3) Zimmern, *Ritualtafeln*, p. 215, n. 18.
(4) Delitzsch, *Sumer. Glossar*, p. 145.
(5) *Keilinschr. Bibliothek*, iv, p. 104, ii, 1.
(6) *Ibid.*, p. 100, p. 104, ii: p. 108, i; p. 110, ii, etc. Cet usage explique l'emploi de *bêl ṣupur ubâni annî* « celui à qui appartient l'ongle de ce doigt » pour désigner celui qui offre un sacrifice et demande un oracle. L'impétrant signait sa pétition avec son ongle (cf. Zimmern, *Ritualtafeln*, p. 111, n. b).
(7) Knudtzon, *El-Amarna*, n° 14, ii, 10, 55; iii, 7.
(8) Sup. p. 25.

du trône » (1). Et de même la table aura un *ṣupur paššûri* « ongle de la table », qui terminera le pied (2). Chez les Hébreux la pointe du burin qui sert à graver dans la pierre s'appelle צפרן שמיר « l'ongle de diamant » (*Jer.* XVII, 1). Les Akkadiens connaissent « l'ongle du pieu », *ṣupur sikkani* (3), c'est-à-dire sa pointe ou son extrémité (4).

MEMBRES INFÉRIEURS. — Nous avons dû anticiper sur les membres inférieurs, quand nous avons parlé des parties du corps qui correspondent au fondement (5) et au giron (6). A cette occasion nous avons vu comment l'hébreu יָרֵךְ « hanche, fesse » se ramenait à l'akkadien *arkatu* « derrière » (7). Dans *Jud.* XV, 8, pour dépeindre « le grand coup » infligé par Samson aux Philistins, on dit qu'il les battit שׁוֹק עַל־יָרֵךְ « cuisse sur hanche », c'est-à-dire « à plate couture » (cf. *Lagrange*, in loc.). Cette expression donne à la préposition על «sur » le sens qu'elle revêt dans notre formule « coup sur coup ». Les coups ne s'arrêtent pas aux hanches, mais continuent plus bas jusqu'aux cuisses. La distinction entre ירך et שׁוק nous semble pouvoir fournir l'étymologie du mot שׁוק. L'akkadien *sîqu,* qui correspond à l'hébreu שׁוק (8), n'est autre que l'adjectif *sîqu* « étroit », dérivé de סוק « être étroit » (9). A la même racine appartiennent *sûqu* « rue » et *suqâqu* « ruelle ». L'arabe a conservé *sûq* « bazar », l'hébreu שׁוק « rue ». D'autre part, à l'hébreu שׁוק « cuisse » répond l'arabe *sâq* « jambe, tibia ». On voit que la racine סיק « être étroit » s'est maintenue en akkadien et en arabe (dans les dérivés), mais est devenue שׁוק en hébreu. Donc, à proprement parler, l'akkadien *sîqu* et l'hébreu שׁוק représenteront la partie étroite de la cuisse, par opposition à ירך qui représente la partie charnue et saillante, la fesse. D'ailleurs, l'hébreu et l'akkadien ont, comme l'arabe, appliqué aux jambes les désignations שׁוק et *sîqu*. Dans *Prov.* XXVI, 7, les שֹׁקַיִם sont les deux jambes du boiteux, et dans *Ps.* CXLVII, 10 les « cuisses de l'homme » sont les symboles de la rapidité à la course, donc les jambes.

C'est aussi par extension que l'akkadien *išdâ* « les deux fondements » fut employé pour désigner les jambes (1). Le mot propre était *puridu,* duel *puridâ,* qui représentait les jambes comme « les « coureurs » : racine *parâdu* « courir, se hâter », d'où *puridu* « courrier », qui est aussi un nom d'oiseau coureur, et l'hébreu פֶּרֶד « mulet » (2). L'expression *pit purîdê* « ouverture des jambes » est synonyme de *pit birkê* « ouverture des genoux » pour indiquer la vitesse (3). La région comprise entre les jambes s'appelle *birit purîdê* « entre-jambes ». L'urine y coule, d'où l'euphémisme *mê purîdê* « eau des jambes », qui répond à l'hébreu מימי רגלים « eau des pieds » (*Is.* XXXVI, 12). Quand on parle spécifiquement de la partie du corps qu'on ouvre pour monter à cheval, le mot choisi est *ḫallu* (4), d'où le composé *pit ḫallu* « ouverture de la fourche », pour désigner un cheval de selle (5). Chez les Hébreux on se représente l'enfant naissant « d'entre les pieds » de la mère (*Deut.* XXVIII, 57).

Un autre mot pour « jambe » était, en akkadien, *qinṣu,* qui, d'après les expressions *ina qinṣê qamâṣu* « s'agenouiller sur les jambes » et *ina qinṣê šuqmuṣu* « faire s'agenouiller sur les jambes » (6), représente ces membres comme ceux qu'on infléchit pour se mettre à genoux. Le verbe כרע « s'agenouiller, s'accroupir » donnera de même naissance à l'hébreu כְּרָעַיִם « les deux jambes, mollets » et à l'akkadien *kurîtu* « jambe, mollet » (7). Notons encore *pêmu* qui, dans une recension de la descente d'Ishtar aux enfers (8), remplace l'idéogramme *ùr* « jambe » (9). C'est certainement l'équivalent de l'hébreu פַּעַם. Il est intéressant de retrouver ainsi le sens primitif de פַּעַם, dont les significations courantes sont celles de « pas, enjambée » et, par métaphore, « fois ». D'ailleurs, la Bible elle-même garde des traces du sens primitif, quand elle emploie le pluriel פְּעָמוֹת pour désigner les « pieds » des supports qui servent à soutenir les bassins mobiles du temple (*I Reg.* VII, 30) ou encore les « pieds » de l'arche d'alliance (*Ex.* XXV, 12; XXXVII, 3). La jambe comprenant aussi le

(1) DELITZSCH, *Sumer. Glossar*, p. 145, s.v. *Dubbin*.
(2) Br. 2722.
(3) Br. 2723.
(4) Comparer l'allemand *Nagel* « ongle, clou, cheville ». Le mot *sikkanu* est dérivé du sumérien *zigan*. La forme usitée est le féminin *sikkatu*, « pieu, cheville, clou, etc. ».
(5) Sup. p. 100 s.
(6) P. 101 s.
(7) P. 98.
(8) HOLMA, *op. cit.*, p. 134 s.
(9) Cf. MUSS-ARNOLT, *Handwörterbuch*, p. 780.

(1) Sup. p. 100.
(2) HOLMA, *op. cit.*, p. 129.
(3) Cf. THUREAU-DANGIN, *VIIIe campagne de Sargon*, p. 11, n. 6.
(4) *Ibid.*, p. 29, n. 6.
(5) C'est le mot lu autrefois *bitḫallu*. Voir l'explication de Thureau-Dangin, *ibid.*, p. 6, n. 7.
(6) MUSS-ARNOLT, p. 916.
(7) Signalé par Holma, *op. cit.*, p. 137.
(8) EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts*, I, n° 1, verso, l. 16 (p. 3), où *pien-ša* équivaut à *pêm-ša*.
(9) Sur cet idéogramme, cf. sup. p. 101.

pied, on pourra rendre la plante des pieds par כַּף־פַּעַם (*Is.* xxxvii, 25).

L'écriture idéographique représentait le genou par un losange (1). A l'hébreu בֶּרֶךְ correspondait l'akkadien *birku,* et à l'arabe *rukbeh* (métathèse des radicales) l'akkadien *burku.* Avant tout, le genou est le siège de la force musculaire qui permet à l'homme ou à l'animal de se tenir sur ses jambes, de ne pas fléchir ou chanceler. Pour l'Akkadien une bonne bête de somme est celle « dont les genoux ne se fatiguent pas », *ša lâ innaḫâ birkâ-šu* (2). Lier les genoux de quelqu'un, c'est le réduire à l'immobilité ou à l'impuissance : *likmi birkê-šu û birkê qurâdê-šu* « qu'il lie ses genoux et les genoux de ses guerriers! » (3). Le mort est celui dont les genoux ne se déplacent pas (4). Quand Enkidou est paralysé par suite de ses excès, « ses genoux s'arrêtent », *ittazizâ birkâ-šu* (5). Chez les Hébreux, la faiblesse physique et morale a pour symbole les genoux qui vacillent ou fléchissent. Le psalmiste dira : « mes genoux flageolent par suite du jeûne » (*Ps.* cix, 24). Le verbe כשל « trébucher, flageoler », employé dans ce passage, caractérisera encore les genoux qui ne résistent plus dans *Is.* xxxv, 3 : « Fortifiez les mains flasques et affermissez les genoux qui flageolent ». Le parallélisme avec ידים רפות « mains flasques » ou « bras ballants » (cf. sup.) reparaîtra dans *Job,* iv, 3b-4b, mais ici ce sera ברכים כרעות « les genoux fléchissants », le verbe כרע étant celui que nous avons reconnu dans l'étymologie de l'hébreu כרעים et de l'akkadien *kurîtu* « jambe ». Dans *Nah.* ii, 11, parmi les symptômes d'une terreur extraordinaire on signale פִּק ברכים « la vacillation des genoux ». L'arrivée d'une catastrophe épouvantable aura pour effet de liquéfier littéralement les genoux : « Et tous les genoux s'en iront en eau! » (*Ezech.* vii, 17; xxi, 12).

Naturellement c'est sur les genoux que la mère porte son enfant (*II Reg.* iv, 20). Quelquefois le père prend l'enfant sur ses genoux. On dit des mauvais esprits qu' « ils font partir l'enfant des genoux du père », *mâra ina birkê amêli ušatbû* (6). Lorsque les fils de Machir, fils de Manassé, sont enfantés sur les genoux de Joseph (*Gen.* l, 23), il ne s'agit pas forcément d'un rite d'adoption (7), mais simple-

(1) Signe *dug* dans Thureau-Dangin, *Recherches...,* n° 206.
(2) Voir les dictionnaires au verbe *anêḫu.*
(3) Holma, *op. cit.,* p. 132.
(4) *Ibid.*
(5) *Choix de textes...,* p. 196, l. 27.
(6) Thompson, *The devils...,* i, p. 34, 27.
(7) Comme le voudrait Stade (*Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft,* 1886, p. 153).

ment d'une image pour indiquer qu'ils sont enfantés du vivant de Joseph, si bien qu'il peut les prendre sur ses genoux. Si la servante de Rachel enfante sur les genoux de sa dame, c'est pour que celle-ci puisse revendiquer les honneurs de la maternité, par le fait qu'elle tient le nouveau-né sur ses genoux (*Gen.* xxx, 3). Dans la phrase de *Job,* iii, 12 « Pourquoi des genoux m'ont-ils accueilli et pourquoi des mamelles pour que je les suce? » on a cherché aussi une allusion à un rite d'adoption. Mais le sens de ce passage s'éclaire singulièrement si on le rapproche d'un texte omis par Holma et dans lequel Nébo dit à Assurbanipal : « Tu es enfant, Assurbanipal, toi qui es assis sur les genoux (*ša ašbâka ina burkê*) de la déesse Reine de Ninive : ses quatre mamelles sont placées près de ta bouche, tu en suces deux, tu caches ta face dans deux » (1). Ici comme dans Job il s'agit pour la mère ou la nourrice de mettre l'enfant sur ses genoux afin de l'allaiter. Ce sera également un témoignage de tendresse : « Que le roi mon maître porte sur ses genoux ses petits enfants! », écrira-t-on au roi (2). Samson, ce grand enfant, est bercé sur les genoux de Dalila (*Jud.* xvi, 19), comme les nourrissons (3) de Jérusalem « seront portés sur la hanche et caressés sur les genoux » (*Is.* lxv, 12).

L'espace entre les jambes, comme nous l'avons vu plus haut, pourra s'appeler *pit birkê* « ouverture des genoux ». La déesse des accouchements, Bêlit-ilê (4), sera désignée par le terme *pîtat birkê* « qui ouvre les genoux » de celle qui enfante (5). Nous avons mentionné déjà l'usage euphémistique de *birku* « genou » pour désigner les parties honteuses de l'homme (6). L'akkadien *giššu,* reconnu comme synonyme de *birku* par Holma (7), n'offre rien d'intéressant pour nos comparaisons avec l'hébreu.

Signalons, au passage, l'existence en akkadien du mot *qursinnu* « cheville » (8), qui correspond à l'hébreu קַרְסֹל, et arrivons au pied. Ici encore l'akkadien se sépare des autres langues sémitiques, en recourant au mot *šêpu* pour désigner le pied, alors que l'hébreu

(1) *La religion assyro-babylonienne,* p. 168 et 178.
(2) Passages de lettres cités par Holma, *op. cit.,* p. 133.
(3) Corriger la ponctuation massorétique, avec Condamin (*in loc.*).
(4) Cf. notre article sur *La souveraine des dieux,* dans *Rev. d'Assyriologie,* vii, p. 11 ss.
(5) Holma, *op. cit.,* p. 133.
(6) Sup. p. 108.
(7) *Op. cit.,* p. 135.
(8) Rectifier la lecture *kursinnu* des dictionnaires et compléter leurs références par Holma, *op. cit.,* p. 148 s.

רֶגֶל reste fidèle au vieux fond du langage attesté par l'araméen et l'arabe. Il semble que *šêpu* ne soit qu'un appellatif : « celui qui écrase », dérivé de la racine שׁוף. L'idéogramme *gir* que nous avons rencontré dans *á-šú-gir* « bras-main-pied, membres », est un pied bien chaussé dont le talon se détache en forme de losange (1). Ce signe signifiera non seulement *šêpu,* mais encore le pas, la marche, la route (2). Un autre signe, qui présente nettement la forme d'un pied nu (3), sera employé pour représenter l'action de marcher ou de se tenir debout, et les actions connexes. Nous n'avons pas à insister sur le rôle de l'akkadien *šêpu* et de l'hébreu רֶגֶל dans les expressions qui dépeignent la marche, la course, la rapidité, etc. Signalons pourtant que, chez les Akkadiens comme chez les Hébreux, la force de résistance tient dans les pieds aussi bien que dans les genoux. Avec les formules que nous avons citées en parlant de *birku* on comparera aussitôt : *allakâ birkâ-ia lâ aniḫâ šêpâ-ia* « mes genoux marchent, mes pieds ne se fatiguent pas » (4). En hébreu, on aime à dire qu'on tient debout sur les pieds ou que les pieds chancellent, pour symboliser la force ou la faiblesse (5). L'idéogramme *gir* « pied » équivaut parfois à l'akkadien *emûqu* « force, puissance » ou à *gašru* « fort » (6).

Les textes historiques des rois akkadiens usent souvent de la locution *kanâšu ana šêpâ* « se prosterner aux pieds » pour dépeindre la soumission du vassal. Le psalmiste, en parlant de la grandeur de l'homme, dira à Iahvé : « Tu l'as fait dominer sur les œuvres de tes mains, tu as mis toutes choses sous ses pieds » (*Ps.* VIII, 7). Ailleurs c'est Iahvé qui dit au personnage messianique : « Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je mette tes ennemis comme escabeau pour tes pieds » (*Ps.* CX, 1). Nous avons déjà cité Toukoulti-Ninourta : « Je foulai à mes pieds son cou seigneurial comme un marche-pied (7). » Les lettres d'el-Amarna reviennent sur cette image de l'escabeau (8). Rib-Addi de Byblos écrit au Pharaon : « Au roi mon maître, soleil des pays, dit Rib-Addi, ton serviteur, l'escabeau de tes pieds (9). » Ou

(1) THUREAU-DANGIN, *Recherches...*, n° 226; comparer avec les n°s 224 et 225.
(2) DELITZSCH, *Sumer. Glossar,* p. 92.
(3) THUREAU-DANGIN, *Recherches...*, n° 304.
(4) *II Rawlinson*, 16, l. 31 b-c.
(5) Voir l'emploi de רֶגֶל ou רַגְלַיִם avec les verbes עמד ou קום « se tenir debout », מעד ou מוט « chanceler », etc.
(6) DELITZSCH, *Sumer. Glossar,* p. 92.
(7) Sup. p. 91.
(8) Le mot employé est *gištappu* qui correspond à *gallappu* de Toukoulti-Ninourta.
(9) KNUDTZON, *El-Amarna,* n° 84, 1 ss.

encore : « Je suis l'escabeau des pieds du roi mon maître (1). » Le roi de Beyrouth, Ammounira, ne tient pas un autre langage : « Je suis le serviteur du roi mon maître et l'escabeau de ses pieds (2). » Toutes les formules de platitude servile, qui mettent le vassal aux pieds de son suzerain, sont reprises par un autre roitelet : « Namiawaza, ton serviteur, poussière de tes pieds et sol que tu foules, siège où tu t'assieds et escabeau de tes pieds (3). » Citons encore Rousmania de Sharona : « Ton serviteur, poussière de tes pieds, boue que tu foules, escabeau des pieds de mon seigneur (4). » On comprend maintenant les fortes images d'Isaïe quand il représente les grands de la terre venant rendre hommage à Sion : « Des rois seront tes nourriciers et leurs princesses tes nourrices, ils se prosterneront devant toi le nez en terre et ils lécheront la poussière de tes pieds » (XLIX, 23). La soumission du vassal s'exprimera encore par *ṣabâtu šêpâ* « prendre les pieds » du roi. C'est l'acte d'humilité par lequel la Sunamite marque sa vénération pour Elisée : ותחזק ברגליו « et elle saisit ses pieds » (*II Reg.* IV, 27). Enfin nous rencontrons fréquemment *nuššuqu* (parfois *našâqu*) *šêpâ* « baiser les pieds », geste par lequel on accepte l'autorité d'un supérieur. Un accident du texte massorétique a dissimulé cette formule qui existait certainement dans *Ps.* II, 11-12, où il faut replacer גילו (v. 11) après בר (v. 12), pour retrouver נַשְּׁקוּ בְרַגְלָיו « baisez ses pieds ! » (5).

Les pieds s'opposent à la tête comme la partie basse à la partie haute, la partie inférieure à la partie supérieure. Si le haut d'une montagne est sa tête, sa base sera ses pieds, d'où l'expression *ina šêpâ šadî* « aux pieds de la montagne » dont se servent les narrateurs des campagnes des rois assyriens (6). Sur les deux rives d'un fleuve on distingue la partie basse, celle qui est presque au niveau de l'eau, et la partie haute, celle que forment les collines qui surplombent la vallée (7). Pour dire d'une ville qu'elle est sise en deçà ou au delà de l'Euphrate on aura la formule toute faite *ina šêp* (ou *šêpâ*) *annâte* « au pied, aux pieds de ces [collines]-ci », *ina šêp* (ou *šêpâ*) « au pied, aux pieds de ces [collines]-là » (8). S'il s'agit d'un monument, nous

(1) KNUDTZON, *El-Amarna,* n° 106, 6.
(2) *Ibid.*, n° 141, 39 s.
(3) *Ibid.*, n° 195, 4 ss.
(4) *Ibid.*, n° 241, 4 ss.
(5) Cf. LAGRANGE, *RB.* 1905, p. 40, n. 6; BERTHOLET, *Zeitschr. für die alttestam. Wissenschaft*, 1908, p. 58 s.
(6) Par exemple dans le prisme de Sennachérib, III, 71 ; IV, 7.
(7) C'est ainsi que la montagne qui surplombe l'Euphrate s'appelle « la tête » du fleuve : Sup. p. 22, n. 4.
(8) Voir les exemples cités dans le dictionnaire de Muss-Arnolt, p. 1080, B.

avons vu que la partie opposée à la tête était plutôt le fondement ou les fondements (1). Mais dans les objets ouvragés l'art venait au secours du langage pour indiquer « les pieds » d'une chaise, d'une table, d'un lit, par opposition à la tête (2). Ainsi avons-nous rencontré la formule *šêpît irši* « pied du lit » à côté de *rêš irši* « tête du lit » (3). A vrai dire le mot *šêpîtu* représenterait plutôt « la région du pied » et correspondrait à l'hébreu מַרְגְּלוֹת plutôt qu'à רֶגֶל. Par contre, ce sera bien le mot רגלים qui sera employé, dans *Ex.* xxv, 26, pour désigner « les pieds » de la table des pains de proposition. On voit que רגלים a le même sens que פעמות « jambes » dans *Ex.* xxv, 12; xxxvii, 3; *I Reg.* vii, 30. Et de même que פעם « jambe, enjambée, pas » a fini par signifier « fois », de même nous trouverons שָׁלֹשׁ רְגָלִים « trois fois » dans *Ex.* xxiii, 14; *Num.* xxii, 28, 32, 33. Suivre quelqu'un, c'est marcher sur ses pas. En hébreu, on aura les locutions לְרֶגֶל ou לְרַגְלֵי « au pied » ou « aux pieds », et plus souvent בְּרַגְלֵי « dans les pieds », pour exprimer qu'on se trouve derrière un autre, qu'on le suit à la trace.

Nous avons parlé ailleurs des euphémismes « poil des pieds » et « eau des pieds » (4). Nous avons vu également que le mot כַּף était aussi bien la plante des pieds que la paume de la main, de même que l'akkadien *ṭappu* qui correspond à טֶפַח.

A l'hébreu עָקֵב « talon » équivaut l'akkadien *eqbu*. Le mot עקב est parfois usité pour le sabot du cheval (*Gen.* xlix, 17; *Jud.* v, 22). C'est la partie postérieure du pied, aussi le pluriel עִקְּבוֹת indiquera-t-il les « traces » qu'on laisse derrière soi (*Ps.* lxxvii, 20; lxxxix, 52). Marcher derrière les brebis, c'est aller בעקבי הצאן « sur les traces du petit bétail » (*Cant.* i, 8). L'arrière-garde d'une armée est « son talon » (*Jos.* viii, 13). Inutile d'insister sur ces expressions qui ont leurs équivalents dans toutes les langues. On sait de reste ce que veut dire « marcher sur les talons » ou « talonner », « montrer les talons », etc. Le verbe עָקַב signifiera « saisir par le talon », c'est-à-dire « supplanter » quelqu'un ou l'attraper. L'effet qui vient à la suite de la cause, ou simplement une conséquence quelconque s'appellera עֵקֶב. Ce même mot désignera le salaire ou la récompense, résultats du travail, et quelquefois « par suite de, à cause de ». L'arabe a

(1) Sup. p. 23.
(2) P. 25.
(3) *Ibid.*
(4) Sup. p. 108. Cf. ci-dessus à propos de *mê purîdi.*

singulièrement développé ces sens dérivés de la racine עקב, qui tous se ramènent au talon, ou à la trace laissée par le pied dans le sol.

VIII. — Conclusion.

Nous voici au terme de notre enquête. Du sommet de la tête à la plante des pieds nous avons cherché dans le corps humain les éléments de toute une psychologie et de tout un langage. Il nous a paru intéressant de confronter ensemble les Hébreux, les Assyriens et les Babyloniens, pour voir comment ces vieux représentants du monde sémitique avaient eu les mêmes idées sur le rôle des organes corporels, les mêmes images dans l'attribution de ces organes aux choses extérieures. Tous les états d'âme, passions, désirs, volontés, idées, souvenirs, nous les avons vus localisés dans le cœur et les autres parties internes, puis projetés sur la physionomie, se manifestant par le front, les yeux, le nez, la bouche, et commandant les attitudes de la tête, des bras, des jambes. La logique du langage nous a permis de donner aux formules hébraïques ou akkadiennes leur sens le plus précis et le plus complet. Mais surtout, et tel était l'objet premier de ces études, nous avons assisté au spectacle de ces Sémites animant et humanisant autour d'eux la nature et les arts, en prêtant aux choses les organes de l'homme ou de l'animal.

Nous ne nous dissimulons pas que les mots akkadiens ou hébreux, ainsi employés métaphoriquement, finissaient par ne plus éveiller l'image originelle. Mais il n'en est que plus piquant de saisir, à ses débuts, le sens de la métaphore et d'en apprécier toute la portée. Avec un petit nombre de termes le langage se développe dans toutes les directions et, malgré les lacunes d'une documentation restreinte aux textes écrits, apparaît d'une richesse étonnante. Il suffit, pour s'en convaincre, de faire revivre par les mots les objets qui nous entourent (1), en utilisant les appellations usuelles que nous avons glanées à travers la littérature akkadienne et hébraïque.

Le ciel s'anime, il possède un cœur, une face, un fondement. On y voit des cornes qui sont celles du soleil levant, une langue de feu qui est la foudre. Le matin, au réveil, il ouvre les paupières de l'aurore et, la nuit, il éclaire les humains avec « l'œil des cieux et de la terre » qui n'est autre que la lune. Les enfers, au sous-sol, montrent seulement leur poitrine ou parfois entr'ouvrent leur bouche pour engloutir les humains dans leur ventre. Les eaux ont une poitrine et une face. La mer enferme des merveilles dans son cœur,

(1) On trouvera facilement les références sous chaque partie du corps énumérée.

elle vient baiser de sa lèvre le rivage et quelquefois avance sa langue à l'intérieur des terres. Le poète lui donnera des cheveux blancs, quand il apercevra les bouillonnements de son écume d'argent. Le fleuve a un œil, qui est sa source; il possède une tête, un cou, une bouche et des lèvres. Et la terre? Elle étale sa poitrine et dessine son nombril. Nous apercevons sa face et parfois elle ouvre sa bouche. On pénètre en elle par la bouche des grottes ou par les lèvres des puits. La montagne dresse sa tête dans la nue et enfonce ses pieds dans le sol. On y monte, des pieds à la tête, en passant par les côtes, les épaules et le cou. Souvent elle lève un doigt vers le ciel, fait un signe avec le pouce ou montre ses dents.

Rendons-nous à la ville et entrons par la bouche, qui est la porte, pour prendre ensuite la tête de la route. Les maisons, les édifices, les palais ont plusieurs bouches, à savoir les portes et les fenêtres. Ils ont une tête, et parfois des cornes, un fondement, des côtes, des hanches et des bras, une face et un dos, un front et un derrière.

Pour pénétrer dans la maison, nous touchons la paume du verrou. La chaise, la table, le lit ont une tête et des pieds. La chaise aura en plus des mains ou des bras. Sur la table se trouve une coupe, qui s'appellera un crâne et qui aura des lèvres, à moins qu'elle ne soit une paume. Si des pierres précieuses y sont enchâssées, ce sont des yeux. Sommes-nous dans un temple, voici un autel avec des cornes, un tabernacle avec des hanches et des jambes, des bassins mobiles dont les supports ont des jambes et des épaules. Dans le palais, le roi, assis sur son trône, tient un sceptre dont la tête attire le regard. Toutes sortes d'armes apparaissent. Elles ont une face, une bouche, une langue, souvent des dents. On les tient par la main ou la paume qu'ornent des ongles d'or ou d'argent. Le char présente la face de son joug et reçoit dans son sein. Il tient ses roues par les mains, elles tournent autour de son œil. On admire ses cornes en pierre précieuse. Et le vaisseau présente aussi sa face et sa corne. Il a un dos, des côtes et un fondement. Il n'est pas jusqu'au vêtement qui n'ait une face, une bouche et une lèvre. La balance aura des bras, le chandelier une hanche. Mobilier, arsenal, véhicule, tout emprunte au corps de l'homme ou de l'animal ses formes et ses noms.

Les végétaux chez lesquels circule la vie seront comme des animaux figés dans l'immobilité. Ils auront du sang et de la graisse, des poils et des cheveux, une tête et un nez, des membres qui étendront leurs paumes.

Le monde abstrait empruntera aussi aux parties du corps les désignations des idées. L'essence d'une chose sera son os ou son cœur, elle s'opposera à sa face ou à son œil qui sera la partie qu'on peut voir, le phénomène ou l'accident. La cause, le principe, ce sera la tête. L'effet, la conséquence, ce sera le talon. L'antériorité dans le temps sera tantôt la tête, tantôt la face. La postériorité sera le dos ou le derrière. Et de même la face et le derrière s'opposeront comme le passé et l'avenir; la tête et le derrière comme le début et la fin. Une chose prise dans sa totalité sera une tête. Les parties en seront des bouches ou des mains, c'est-à-dire ce que contiennent ces organes. Ce qu'il y a de meilleur sera aussi la tête; ce qu'il y a de plus infime, un cheveu!

Dans l'espace ce sera la face qui marquera la direction. On orientera ou l'on s'orientera par le front, le derrière, les côtes, les tempes, les cornes. On mesurera avec le coude ou l'avant-bras, la main ouverte, le doigt. On comptera par les mains, les jambes, les pieds le nombre de fois qu'une chose se produit.

La société elle-même, composée de « faces », c'est-à-dire de personnes, plus ou moins unies par « la chair et l'os » ou « par le sang », appliquera les noms de parties du corps aux relations des hommes entre eux. Les nations, les villes, les institutions établies reposent sur des fondements. La famille et l'état ont une ou plusieurs têtes. Les premiers et les derniers s'opposent comme la tête et la queue. La main sert aux transactions sociales : elle est le symbole du salaire qu'on reçoit ou du loyer qu'on paie. Elle détient le sceptre et châtie le coupable. Elle est aussi le signe qui trace la voie à suivre, le monument qui évoque le souvenir. Les yeux et la face témoignent des sentiments réciproques. L'oreille est le réceptacle de la science divine ou humaine, qui, par ce canal, descend jusqu'au cœur. Mais ici nous sortons du domaine métaphorique pour passer dans le domaine moral.

Enfin les noms de parties du corps se cristallisent dans des locutions usuelles qui forment l'armature du langage. Ce sont les adverbes, les prépositions, les conjonctions, dont le rôle est d'une exceptionnelle importance pour unir entre elles les idées et les propositions. Nous avons montré comment le crâne ou le dos intervenaient pour signifier « au-dessus, sur, en plus », la face et le front pour marquer « en avant, par-dessus, antérieurement », le cœur, la poitrine, la taille, pour indiquer « à l'intérieur, à la surface, au milieu », les bras et les côtés pour exprimer « à côté, auprès, contre, avec », les mains pour désigner la provenance, la destination, l'intermédiaire. La nuance de ces expressions est fournie par le contexte, mais elle respecte toujours le sens primitif du mot employé.

TABLES

I. LES PARTIES DU CORPS

II. MOTS AKKADIENS

III. MOTS HÉBREUX

Pages.

Pages.

Pages.

Pages.

IV. CITATIONS DE LA BIBLE

TABLE DES MATIÈRES

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.